ماني والمانوية

بقلم

جيو وايدنغرين

تمت الترجمة من الألمانية بواسطة تشارلز كيسلر

(لندن، 1965)

المحتويات

المحتويات

الرسوم التوضيحية

شكر وتقدير

يود المؤلف أن يشكر ما يلي على تقديم الصور الفوتوغرافية المستخدمة في هذا المجلد:

اللوحة الأولى، بإذن من المعهد الشرقي، جامعة شيكاغو؛

لوحة 2، بول بوبر ؛

اللوحات 3—8، 11 و 12، بإذن من متحف ولاية ، برلين.

CHAPTER ONE

خلفية ماني

الوضع السياسي في بلاد ما بين النهرين والأقاليم المجاورة - الوضع الثقافي في بلاد ما بين النهرين والأقاليم المجاورة — الوضع الديني في بلاد ما بين النهرين والأقاليم المجاورة

الوضع السياسي في بلاد ما بين النهرين و

الأقاليم المجاورة

مع بداية القرن الثالث بعد ميلاد المسيح، كانت بلاد ما بين النهرين تتألف من مناطق نزاع سياسي وتأثيرات ثقافية متناقضة وأديان متنافسة مما جعل البلاد بمثابة نقطة محورية للتصادم بين إمبراطوريتين، الرومانية والإيرانية، ولقاء بين ثقافتين، الهلنستية والفارسية، والتنافس بين ديانتين فضلاً عن مجموعة من المعتقدات الطائفية. لقد برزت المسيحية، العقيدة الرسمية الرومانية الناشئة، والزرادشتية، اللتان كان من المقرر أن تلعبا دوراً مماثلاً في إيران، باعتبارهما المتنافسين الروحيين الرئيسيين.

كان البارثيون قد انتزعوا بلاد ما بين النهرين من السلوقيين

حوالي عام 150 قبل الميلاد. على الرغم من أنهم كانوا لا يزالون أسيادها عندما ولد ماني، بطل هذا الكتاب، إلا أن سيطرتهم كانت تقترب من نهايتها. لقد بدأت إمبراطوريتهم الإقطاعية في التفكك بالفعل

إلى سلسلة من الدول الصغيرة. في صيف عام 216 ميلادي - عام ميلاد ماني - قام الإمبراطور الروماني كاراكالا برحلة استكشافية عبر شمال بلاد ما بين النهرين دون أن يواجه مقاومة جدية. أدى اغتياله على يد الحاكم البريتوري ماكرينوس في ربيع عام 12 إلى منح البارثيين فترة راحة قصيرة. وفي صيف العام نفسه، تعرض ماكرينوس لهجمة ساحقة بالقرب من حصن نصيبين الحدودي على يد أرتابانوس الخامس، آخر حاكم بارثي لإيران، واضطر إلى طلب السلام. ومع ذلك فإن الإمبراطورية البارثية

كانت الأيام معدودة، وسيادة الأرساسيديين - العائلة المالكة تنحدر من شخص معين هو أرساسيد - كانت على وشك أن يتم استبدالها بسيادة الساسانيين.

أردشير، أحد أفراد العشيرة الساسانية الأميرية، وصل إلى السلطة العليا في البداية (في عام 208) في منطقة فارس (برسيس) ذات الأصول الفارسية. وبعد الاعتراف به في المقاطعات المجاورة، نجح في هزيمة أرتابانوس في معركة حاسمة. وبعد هذا النصر، تمكن من خلال سلسلة من الحملات من توسيع سلطته إلى شرق إيران وحتى حدود شمال غرب الهند. وقد سهلت علاقته من خلال الزواج من السلالة الْأَرْشَكِيَّة المخلوعة تقدمه. وقد أدى هذا الارتباط إلى ضم العديد من أقوى الإقطاعيات البارثية إلى جانبه.

وفي الغرب أيضًا حقق أردشير مكاسب كبيرة. لم يحالفه الحظ في هجومه نحو ميديا، ولكن أتروباتينوس وأرمينيا تمكن من الاستيلاء على شمال بلاد ما بين النهرين (متجاوزًا الأراضي الرومانية) ودخل العاصمة الإمبراطورية سلوقية - طيسفون منتصراً. وبعد تتويجه هناك أصبحت سيادته على الممالك الإيرانية غير قابلة للنقاش.

ألكسندر سيفيروس، آخر أفراد عائلة سيفيروس، كان يحكم روما آنذاك. في عام 230، فوجئت المدينة بتقرير مثير للقلق عن حصار نصيبين من قبل الحاكم الفارسي الجديد. شمال-جسترن كانت بلاد ما بين النهرين رومانية منذ أيام تراجان. وعندما تم قبول التحدي أخيرًا بعد عامين،

وكانت النتيجة غير حاسمة. كان من الممكن الحفاظ على الوضع الراهن لفترة قصيرة، ولكن في عامي 237-238 عاد أردشير إلى الهجوم وسقطت كارهي (حران) ونصيبين في يديه. لقد

تعرضت حدود الفرات لخطر شديد. ولتأمين ذلك، تم استعادة دولة أوسروين التابعة، وعاصمتها الرها، وتمتعت لفترة وجيزة باستقلال نسبي. كان تعيين ولي العهد الفارسي شابور كوصي مشارك لوالده بمثابة إشارة إلى نشاط جديد على هذا الجانب، على الرغم من أنه من غير المؤكد ما إذا كان استيلاؤه على مدينة الحضر الصحراوية للقوافل، على الرغم من مقاومة عنيدة، يجب أن يؤرخ قبل أو بعد وصايته المشتركة. with

كان اعتلاء شابور العرش (وربما توج عام 242)

واجهت روما عدوًا أكثر خطورة من أردشير. كان هذا هو عصر ما يسمى بالإمبراطور الجندي. وسرعان ما تولى القادة العسكريون، الذين كانوا في كثير من الأحيان من أصول "بربرية"، زمام السلطة فيما بينهم، واختفى المدعون بمجرد ظهورهم. أدى إهمال الحدود الإمبراطورية إلى اضطرابات داخلية. كان لا بد من ترك دفاعهم في كثير من الأحيان للقوات التي أصبحت ضعيفة بسبب حياة الحامية الضيقة. كانت الفيالق السورية، وعلى رأسها الفيلق الثالث الغالي، تتمتع بسمعة سيئة بشكل خاص بسبب معيشتها الممتلئة ونقص اللياقة البدنية. كان وجودهم وسط رفاهية أنطاكية له تأثير محبط.

لقد ظل المسار المعقد للأحداث غير معروف إلى حد كبير حتى وقت قصير قبل الحرب العالمية الثانية. ثم ألقى التنقيب في نقش رستم، الذي يضم نصرًا ضخمًا ونقشًا تذكاريًا لشابور، الضوء على ما حدث.

على الرغم من أن الإمبراطور جورديان الثالث لم يكن ناجحًا تمامًا في حربه ضد شابور، إلا أن التوقعات كانت غير مواتية. ومن ناحية أخرى، سارع خليفته فيليب العربي، في عام 244 قبل الميلاد، بعد هزيمته في معركة فيروز شابور على حدود الفرات، إلى طلب السلام. في حين سُمح لروما بالاحتفاظ بشمال بلاد ما بين النهرين وأرمينيا الصغرى، إلا أن المعاهدة خيبت آمال حليفتها المخلصة حتى ذلك الحين، أرمينيا الكبرى المستقلة. كان حكامها من أصل بارثي، ثم اكتسبوا تدريجيا نفوذا مهيمناً داخل البلاد، وذلك من خلال التواطؤ في اغتيال كسرى الحاكم. حوالي عام 252 تم إنشاء احتلال عسكري، وكان

فقدان هذه الحماية الجانبية بمثابة انتكاسة خطيرة لروما.

لقد كانت هناك تجارب أعظم قادمة. وبعد تأمين أرمينيا، بدا أن شابور لم يضيع الكثير من الوقت في شن الهجوم في بلاد ما بين النهرين. ولم تتمكن بعض الهجمات على الحدود الإيرانية الشرقية من

منعه من الاستيلاء على نصيبين في عام 254 وحوالي عام 256 على دورا أوروبوس الشهيرة الآن، والتي كانت في ذلك الوقت نقطة تحصين مهمة في خط دفاع الفرات. وفي

عام 260 م فرض ملك الملوك حصارًا على مدينة الرها.

قرر الإمبراطور فاليريان على مضض تحرير هذه

المدينة المهمة، وإثارة الاشتباك. وكان قرارًا مصيريًا. كانت القوات الرومانية أقل عددًا، مما جعل الجميع معرضين للتطويق. حاول الإمبراطور إنقاذ الموقف من خلال مفاوضات شخصية مع شابور، فتم أسره. إن كون هذا قد حدث خيانةً، كما تُشير المصادر الكلاسيكية، لا يتوافق بالضرورة مع الحقيقة؛ فمصطلحا "دولو" أو "بير احتيال" المستخدمان كانا مجازًا شائعًا في التقارير الرومانية. ومع ذلك، وقع الولاة وحكام المقاطعات وأعضاء مجلس الشيوخ وعدد كبير من كبار الضباط في قبضة شابور مع الإمبراطور. تفكك الجيش، الذي كان يتألف من عناصر من جميع أنحاء الإمبراطورية، وحدثت استسلامات جماعية. لقد كانت هذه واحدة من أعظم الكوارث التي حلت بالجيش الروماني، وكانت أعظم بكثير من الهزيمة في كارهاي.

كان النصر في الرها بمثابة مقدمة لغزو شابور لشمال سوريا. وفي عاصمتها أنطاكية نصب خائنًا اسمه مارياديس إمبراطورًا منافسًا. ولم يكتف بهذه الإنجازات، بل اغتنم الفرصة لإرسال سلاح الفرسان لشن غارات باتجاه الشمال والشمال الغربي. وانحدروا إلى كيليكية وكابادوكيا وليكاؤونيا والبنطس. وقد تكون بعض الأعمدة قد وصلت إلى غلاطية. لا يمكن استبعاد احتمال وقوع هجوم سابق على كابادوكيا والبنطس من جانب قوات شابور المتمركزة في أرمينيا. ولم يكن هدفه من توسيع الحملة مجرد إحداث ارتباك خلف الخطوط الرومانية والحصول على غنائم وفيرة؛ بل كان يطمح إلى السيطرة على تلك المقاطعات في آسيا، التي كان سكانها، وخاصة الأرستقراطيين الإقطاعيين أصحاب الأملاك، منذ أيام الأخمينيين، يتمتعون بمكون إيراني قوي.

كانت البنطس وكابادوكيا وكوماجيني في السابق كيانات سياسية إيرانية. لقد تخلص الرومان من هذه المناطق وأدرجوها في إمبراطوريتهم. وهنا فرصة لإيران الساسانية لتبرز كخليفة للتقاليد الأخمينية العظيمة. ومن الواضح من سياسته الدينية مدى جدية حلم شابور في الاستيلاء الدائم على هذه الأراضي. يقدم نقش تم اكتشافه منذ

سنوات عديدة معلومات مفيدة. رغم أن الكتاب يعود إلى زمن شابور، إلا أن المؤلف لم يكن الملك العظيم، بل كان شخصية زرادشتية رفيعة المستوى تُدعى كارتير، وكان مقدرًا له أن يتدخل بطريقة حاسمة ومصيرية في حياة ماني. في عهد خلفاء شابور، شغل منصبًا يعادل منصب وزير العبادة العامة، وكان المؤسس الحقيقي للكنيسة الساسانية، وكان رجل دين ماكرًا وطموحًا وقاسيًا. كان ضعفه الوحيد، على الأقل من خلال النغمات المتباهية التي صيغ بها النقش، هو جرعة من الغرور.

يروي هذا الكارتير كيف أنه - على ما يبدو كان يرافق شابور في حملاته - لم يقم فقط بترميم معابد النار المتداعية في المقاطعات المحتلة، بل قام أيضًا ببناء معابد جديدة حيث لم يكن هناك أي منها من قبل. ومن تاريخ أرمينيا نعلم أن الفرس أقاموا مراكز زرادشتية فقط عندما شعروا بالثقة في سيطرتهم على الأراضي المحتلة. وفي مثل هذه الحالات كان من المفترض أن يخضع هؤلاء أيضًا للاستيعاب الأيديولوجي. إن التطبيق الصارم للمبدأ في هذه الحالة يوضح نية شابور في "إضفاء الطابع الإيراني" على هذه الأجزاء السابقة من الإمبراطورية الأخمينية التي ربما كان سكانها لا يزالون يضمون أقليات إيرانية. وبعد قرنين آخرين، ظل المجوس في تلك الأجزاء أقوياء بما يكفي لمقاومة دخول المسيحية بقوة.

ومع ذلك فإن خطط شابور لم تقترب من التحقق.

وفي أواخر الخريف، شهد انسحاب جيشه إلى بلاد ما بين النهرين. لا يمكن مناقشة الأسباب العسكرية البحتة لإحباطه هنا. ومن الواضح أن أسبابًا كثيرة ساهمت في قرار الملك العظيم. إن المعارضة المتزايدة من جانب القادة الرومان المحليين ذوي النشاط المنخفض، وخطوط الاتصال الممتدة وما نتج عنها من صعوبات في الإمداد، والمخاوف من حملة شتوية من شأنها أن تضع سلاح الفرسان الرئيسي في وضع غير مؤاتٍ، وربما خيبة أمل معينة فيما يتصل بالموقف السلبي لسكان الأراضي "المحررة"، وأخيراً الظروف غير الآمنة على الحدود الإيرانية الشرقية؛ كل هذه العوامل مجتمعة ربما دفعت الملك العظيم إلى التخلي عن خططه بعيدة المدى.

وهذا لا يعني أنه تخلى عنهم تماما في تلك اللحظة. وعلى العكس من ذلك، فإن الحرب، على الرغم من أنها لم تحقق أي نجاحات حقيقية، استمرت طوال فترة حكم شابور. ومن المهم أن نتذكر أنه في منتصف القرن الثالث تقريبًا بدا الأمر كما لو أن حكومة الملك العظيم ستمتد إلى كامل الشرق الأدنى. وكان لهذه الحقيقة أهمية بالغة في نشر تعاليم ماني.

الوضع الثقافي لبلاد ما بين النهرين والأقاليم المجاورة

استمر التنافس بين إيران وروما على المستوى الثقافي والسياسي. بالنسبة لأغراض قيادة الجيش والإدارة العسكرية، استخدم الرومان اللغة اللاتينية بالطبع، ولكن في خدمتهم المدنية كانت اللغة اليونانية هي اللغة المقبولة. من الناحية الفكرية، تمتعت بمكانة مهيمنة في جميع أنحاء الشرق الأدنى، وخلال القرون المسيحية الثلاثة الأولى كانت الوسيلة لسلسلة من الأعمال التي كتبها المؤلفون الأدبيون والفلسفيون والأكاديميون. وكان هذا النفوذ اليوناني فعالاً إلى حد كبير خارج أي حدود سياسية. ضم البارثيون

بلاد ما بين النهرين منذ حوالي 150 قبل الميلاد، وبذلك استولى ملوك ْأَرْشَكِيَّة العظماء على مسؤولي الإمبراطورية السلوقية. وكانت النتيجة، استنادًا إلى السجلات المتاحة، هي الاحتفاظ

باللغة اليونانية للمسائل البيروقراطية ونقوش العملات.

إن أهم قطعة من الشهادة هي رسالة 21 -22 ميلادي من الملك أرتابانوس إلى وكلائه في سوسة في مقاطعة سوسيانا (خوزستان). من المحتمل أن يكون أحدهما تعيينًا سريًا تم اعتماده من الإدارة السلوقية، في حين من المؤكد أن الآخر كان من قِبَل الحاكم البارثي. ومن الجدير بالذكر أن الأخير يحمل الاسم الإيراني النموذجي "فراهات"، بينما يحمل الأول الاسم اليوناني "أنطيوخس". باللغة اليونانية السهلة، وضع الملك البارثي ما يجب أن يحدث بشأن اختيار المسؤولين البلديين. وكانت عباراته متطابقة مع الأسلوب الرسمي الذي تطور منذ أيام خلفاء الإسكندر.

خلفية ماني

تحتوي مدينة سوسة على أمثلة أخرى على استمرار حيوية اللغة اليونانية خلال هذه الفترة ضمن حدود الإمبراطورية البارثية. تُظهر نقوش ليفيراي أن أعضاء بيت القصر والحرس الشخصي كانوا يحملون أسماء يونانية بالإضافة إلى التحدث باللغة اليونانية. ويؤكد آخرون على أهميتها الأدبية. ومن الأمور المثيرة للاهتمام للغاية تلك التي تتناول تكريس العبيد من الذكور والإناث لخدمة نانا، إلهة الخصوبة.

إن الموقع الذي لا تزال تتمتع به سلوقية، المدينة اليونانية، والعديد من المستعمرات اليونانية مثل مدينة أرطميسيا في بلاد ما بين النهرين السفلى، يشهد على قوة النفوذ الهيليني على بارثيا. ومن المؤسف أن المعرفة بمثل هذه المراكز الناطقة باللغة اليونانية محدودة لأن أعمال التنقيب في مثل هذه المواقع لم تتم إلا نادراً حتى الآن. ومع ذلك، فإن دورا أوروبوس تعطي فكرة عن الحياة هناك، كما تؤكد النقوش أيضًا هيمنة اللغة اليونانية، على الرغم من أن السجلات الأخرى والديبنتي في تدمر والبهلوية ووثيقة قانونية باللغة السريانية تشير إلى الطبقة الشرقية الواسعة في سكان بلاد ما بين النهرين.

كل هذا يوضح السلطة القوية المذهلة التي حافظ عليها الخطاب والأفكار اليونانية خلال العصر البارثي في بلاد ما بين النهرين والأقاليم المجاورة لها. لقد تمكنت جاذبية الحضارة اليونانية من فرض نفسها بطرق عديدة وبوسائل عديدة في حين كان النفوذ البابلي قد تضاءل فعليًا بحلول القرن ما قبل المسيحي الأخير. ومن المرجح أن بعض المعاملات، وخاصة في مراكز التعلم القديمة، ظلت تكتب باللغة القديمة الموروثة، على الرغم من حقيقة أن اللغة العامية قد حلت محلها اللغة الآرامية منذ القرن السادس قبل الميلاد. عند استخدامها على الإطلاق، كان يتم تهجئتها في كثير من الأحيان بأحرف يونانية بنفس الطريقة التي تم بها تقديم الأبجدية الآرامية في وقت سابق لنفس الغرض. إن أي استخدام للكتابة المسمارية بعد بداية العصر المسيحي أمر مشكوك فيه. ويجدر بنا أن نتذكر أنه حتى في أوائل العصر السلوقي، قام الكاهن البابلي بيروسوس بتدوين التقاليد المقدسة في باليونانية لضمان الحفاظ عليها للأجيال القادمة.

الثقافة الهلنستية هي تكامل بين اليونان والشرق.

ومن ثم فإن الأدب في بلاد ما بين النهرين في هذه الفترة لم يكن يونانيًا حصريًا. في الواقع، هناك أسباب وجيهة للاعتقاد بأن هناك بعض الأعمال الأدبية باللغة السريانية التي يعود تاريخها إلى القرن الأول الميلادي، حيث نجا عدد من النقوش القبرية المنحوتة بشكل أنيق. أما النقوش التي تم العثور عليها مؤخرًا في محيط مدينة الرها فهي تعود إلى تاريخ لاحق، أي إلى القرن الثاني أو الثالث. وهي مفيدة بشكل خاص فيما يتعلق بالتطور الثقافي في شمال بلاد ما بين النهرين. رسالة مارا بن سرافيون هي أقدم وثيقة يمكن تصنيفها على أنها أدبية ويمكن تحديد تاريخها بشكل قاطع. وهي تتألف من أقوال مأثورة من الرواقية الشعبية، وتحتوي على اقتباس من قصيدة لم يتم تتبعها بعد.

تم التحقق من السجلات الملكية، والتي كانت في بعض الأحيان في شكل حوليات، في الرها منذ تاريخ مبكر. وفي دورا أوروبوس، توجد وثيقة قانونية مهمة، تحتوي على مصطلحات مهنية متكاملة، تشهد على رقي مستوى الخطاب الذي تم تحقيقه. ومن الثابت أن قصة أخيقار الشهيرة كانت متداولة باللغة السريانية قبل مراجعتها على أيدي المسيحيين.

كان الغنوصي برديصان شخصية بارزة في القرن الثاني. فيلسوف ومؤرخ وعالم إثنوغرافي وفلكي وشاعر ومدافع عن المسيحية ومثير للجدل، شغل منصبًا مهمًا للغاية في بلاط الرها. يمكن أن يُعزى تأثيره وسمعته في الدوائر الملكية الأسروينية ليس فقط إلى ذكائه الخارق، ولكن أيضًا إلى مهارته المذهلة في رياضة الرماية الوطنية البارثية (راجع يوليوس أفريكانوس، ......- شظية). يمكن تأريخ أغنية اللؤلؤة السريانية الشهيرة أيضًا إلى الفترة نفسها. تعكس خلفيتها بلا شك البنية الجغرافية والاجتماعية والثقافية للإمبراطورية البارثية، وهي مليئة بالكلمات والعبارات المستعارة من اللهجة الإيرانية، لدرجة أن العديد من تفاصيلها، باستثناء إعادة ترجمة التعبيرات والإشارات إلى اللهجة الإيرانية الوسطى، بالكاد يمكن فهمها.

يمكن القول إن هذا التقدم الأدبي الآرامي، والذي كان الأكثر ديناميكية منذ ما يسمى بـ "الآرامية الإمبراطورية" في أيام الأخمينيين، كان مسؤولاً عن تطوير لغة أدبية سريانية موحدة كما اشتُقت.

من اللهجة المنطوقة والمكتوبة في الرها، ومن المهم أن الوثيقة القانونية دورا أوروبوس لا تظهر أي انحرافات ملحوظة عن هذه اللهجة الرهاوية.

لا بد من تقدير صعود اللغة السريانية لتصبح اللغة الأدبية المفضلة في بلاد ما بين النهرين من أجل فهم السبب الذي جعل ماني، بصفته مؤسس ديانة، يستخدم، بغض النظر عن أصوله الإيرانية، اللغة السريانية ذات الصبغة الرهاوية عندما أراد نشر إنجيله في وطنه، دون استثناء تقريبًا.

الأوضاع الدينية في بلاد ما بين النهرين والأقاليم المجاورة

كان التباين في المعتقدات الدينية في المناطق الناطقة باليونانية والآرامية في هذا التاريخ ملحوظًا. وقد أظهرت بلاد ما بين النهرين نفسها عددًا من التجمعات الواسعة. اعتنقت الطبقة البارثية الحاكمة، ثم الساسانية العليا، في المقام الأول أشكالاً مختلفة من الدين "الوطني" الإيراني. وقد احتل تبجيل الآلهة ميثرا وأنهيد مكانة بارزة في الظروف التي نصادفها مرة أخرى في الزرفانية. الزرفانية بحد ذاتها هي موضوع سوف يتكرر كثيرًا في هذه الصفحات. لا شك أن الزرادشتية النقية حظيت بدعم قوي بين السكان الإيرانيين في بلاد ما بين النهرين، ولكن من الواضح أيضًا أن كهنة المجوس المسيطرين قد أعلنوا ولاءهم للزرفانية.

كانت المستعمرات اليهودية الكبيرة سمة من سمات الريف البابلي منذ العصور القديمة. لقد قاموا بدعاية نشطة لإيمانهم والتي أدت إلى تحول البعض منهم لفترة من الزمن حتى من سلالة البارثيين في أديابين. لقد أدى تأثير اليهودية هناك، وكذلك في الرها وفي بابل، إلى جعل العهد القديم والتقاليد اليهودية مألوفة على نطاق واسع قبل

ظهور المسيحية.

من المحتمل أن الديانة البابلية القديمة ذات المعتقدات المختلفة لا تزال تحظى بالعديد من الأتباع؛ حيث تم تكريم الآلهة المحلية مثل عشتار أربيل لسنوات عديدة. ومع ذلك، كان التغيير التدريجي في طابعها واضحًا لا لبس فيه، وكانت الطوائف المحلية

محكوم عليها بالزوال لا محالة. وقد وردت تقارير في وقت لاحق من مدينة حران في شمال بلاد ما بين النهرين عن خصوصية غريبة نابعة من العبادة القديمة للآلهة الكوكبية. وبفضل النقوش السريانية الموجودة في جوار الرها (انظر ص 8)، فإن الخطوط العريضة للشكل البابلي للعبادة مع مسحتها الغنوصية تتخذ تدريجياً شكلاً أكثر تحديداً. ومن المهم اكتشاف مزيج من المعتقدات اليونانية والسورية فيها. إن التداخل بين المصطلحات اليونانية مثير للاهتمام للغاية. هنا يمكن العثور على كلمات مستعارة مثل "بولوس" (التربة)، و"هولا" (المادة)، و"ناموسا" (القانون)، وهي تعبيرات ازدادت أهميتها في الفترة اللاحقة.

ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار بعض الطوائف السورية، التي كان لها أتباع في آشور وبابل. وقد أظهرت الحفريات في دورا أن الجنود الرومان من أصل سوري، وكذلك القوات المساعدة السورية، ظلوا مخلصين لمعتقداتهم الموروثة أينما تمركزوا.

كانت منطقة جنوب بابل ملاذًا مفضلًا لعدد من الطوائف ذات الخلفية البابلية السورية واليهودية والمسيحية. ومن الأمثلة النموذجية على ذلك المندائيون، الذين سيتم الحديث عنهم أكثر لاحقًا.

وأخيرًا، لم يتأخر المسيحيون في اكتساب موطئ قدم في شمال بلاد ما بين النهرين. كانت الرها مركزًا تبشيريًا. ومن هناك انتشر الاعتقاد شرقًا وغربًا، ووصل إلى الأراضي الإيرانية الصرفة (أولًا مقاطعة أديابين، ثم مقاطعتي سوسيانا وبرسيس) حوالي عام 100 م. وبالمناسبة، فإن المسيحية أيضًا أظهرت العديد من الاختلافات المتنوعة.

من المحتمل أن اليهودية، من بين كل هذه الديانات والحركات الدينية في بداية القرن الثالث الميلادي، فقدت معظم زخمها المسياني. في وقت مبكر، أظهرت المسيحية نفسها كمنافس قوي في شمال بلاد ما بين النهرين مع طابع يهودي قوي واكتسبت غالبية المتحولين إليها في البداية بين اليهود. إن الأسطورة السورية عن أعمال الرسول أداي تشكل مصدرًا لا يقدر بثمن للمعلومات حول البيئة التي تطورت فيها المسيحية السورية. ومن الأشياء القيمة أيضًا، والتي تشهد على الصلة

الوثيقة بين الرها وموطن المسيحية، الترجمات السريانية للعهدين القديم والجديد. إن ما يسمى بتنقيح البسيطة للعهد القديم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالترجمات اليهودية الآرامية للعهد القديم، الترجوم، لدرجة أنه يمكن افتراض وجود انتماءات يهودية أو يهودية مسيحية وثيقة للغاية. لقد كانت أهمية كل من اليهودية والعهد القديم بالنسبة لماني والمانوية كبيرة، وإن كان ذلك بالمعنى السلبي تمامًا - وهي نقطة لا تزال بحاجة إلى مناقشتها.

منذ البداية، تم إعطاء المسيحية في الرها منحى غنوصيًا واضحًا من جانب برديصان وأتباعه. ولهذا السبب فإن كلمة "مسيحي" هناك كانت تعني في المقام الأول برديصاني. ومع ذلك، فقد كانت هناك أيضًا مجتمعات مزدهرة من المرقيونيين، تلاميذ اللاهوتي الغنوصي العظيم مرقيون، في شمال بلاد ما بين النهرين، وخاصة في الرها. في بداية القرن الخامس، كان للأسقف الشهير رابولا مهمة ليست سهلة على الإطلاق في صد قوات المرقيونيين والبرديصانيين. وقد استمرت الصعوبات التي واجهتها الكنيسة مع الطائفتين حتى العصر الإسلامي لفترة طويلة.

ومن المثير للاهتمام، ومن المؤكد أنه ذو أهمية، أن هذين الزعيمين الغنوصيين البارزين، مرقيون وبرديصان، نشأا في جو إيراني قوي. وُلِد مرقيون داخل حدود مملكة البنطس الإيرانية القديمة في ميناء سينوب في آسيا الصغرى. لم تكن لبرديصان علاقات وثيقة مع بلاط إديسين فحسب، وهو مشتق من الثقافة البارثية، بل كانت تربطه أيضًا علاقات وثيقة مع أرمينيا التي يحكمها البارثيون ويسيطرون عليها إقطاعيًا، والتي كتب تاريخها. وتستحق روابطهم مع إيران الإشارة إليها لأنها قد تفسر التحيز الإيراني الذي يلهم ازدواجية أنظمتهم. يمكن اعتبار كل منهما، من حيث الأصل والمنظور، بمثابة مقدمة لماني. لقد كان لكل منهما تأثير مهم عليه. إن هجومه اللاذع على كليهما يدل على حاجته إلى التخلص من ديونه وإعلان استقلاله عنهما.

لدينا بعض السجلات عن هذه الغنوصية السورية المبكرة. لم

يتم الحفاظ على أكثر من بضع قطع من برديصان، التي أنقذها

المثيرون للجدل. ومن العناصر المهمة القصيدة الكونية التي ورد نصها في أعمال الكاتب السرياني موسى بن كيفا. وقد نجا أيضًا كتاب "حوار القدر" الشهير لبرديصان، ولكنه لا يحتوي على أي أثر للفكر الغنوصي.

إن المصدر الأكثر ثراءً للتنوير حول النظرة الغنوصية المبكرة للمنطقة الناطقة بالسريانية هو أعمال الرسل غير القانونية التي تم تداولها تحت اسم الرسول توما والتي تزعم أنها تقدم صورة حية لنشاطه التبشيري في شمال غرب الهند، التي كانت بارزة آنذاك بسبب هيمنة البارثيين. إن العناصر الغنوصية قوية للغاية في هذه الرواية الرسولية، والتي، مثل كل الأعمال المشابهة، تتبع أعراف وأسلوب روايات العصور القديمة، لدرجة أنه كان يُعتقد سابقًا أنه من الممكن إرساء اتجاهات مانوية خالصة. لكن التحليل الدقيق أظهر أن مقاطع النثر وكذلك القصائد المدرجة والأجزاء الليتورجية هي من نوع غنوصي لا علاقة له بالمانوية على الرغم من أنها تسبقها إلى حد ما.

ومن هذا المنظور فإن القسم الأكثر أهمية هو أغنية اللؤلؤة الشهيرة. يقول أحد أكبر الخبراء في الأدب السرياني، ف. س. بوركيت، إن ما يميز هذا الأدب هو نوع من الرداءة. ومع ذلك فهو يعترف بأن هذه القصيدة (التي قدم لها ترجمة إنجليزية رائعة) تشكل استثناءً.

تدور أحداثها حول أمير بارثي ينزل إلى مصر بناءً على طلب والديه للحصول على لؤلؤة يحرسها تنين مخيف يتنفس السم. خوفًا من سكان هذه الأرض الأجنبية، يحاول عبثًا إخفاء هويته. في النزل الذي يقيم فيه، يتم تقديم وجبة غنية جدًا له حتى أنه نسي مهمته وسقط في نوم عميق. لم يستغرق الأمر وقتًا طويلاً حتى وصل تقرير الحادث إلى مسامع والده، وبسبب قلقه الشديد، استدعى الملك جمعية من كبار وأمراء مملكته لإعداد مذكرة تحذيرية لابنه موقعة ومختومة من قبل الإقطاعيين والملكة ونفسه. الرسالة المنقوشة على أجود أنواع الحرير تأخذ بشكل رائع شكل نسر صراخه يوقظ

الأمير النائم. فزع، فقرأ الرسالة بسرعة وتعهد بمنزله وعائلته ومهمته. وباستدعاء سحر التنين المخيف، وأخذ اللؤلؤة في عهدته، وبدأ رحلة العودة. وعندما يصل إلى حدود وطنه، يقابله اثنان من حراس الكنز الملكي يحملان رداء الروعة الذي يرتديه. كان عليه أن يخلعه قبل المغادرة، لكن والده ووالدته وعداه بإعادتها له عندما ينتهي من مهمته. عند رؤيته، لا يرى الأمير انعكاسه فيه فحسب، بل يرى أيضًا أنه لا يزال على مقاسه. اثنان في العدد، هو ورداؤه واحد. وتخبره ذاته الثانية كيف أن نموها يواكب أعماله العظيمة. يرتدي الأمير ثوبه الملكي، ويتوجه بعد أن يستقبله الحاكم بكل التكريمات المستحقة، إلى بلاط ملك الملوك.

هذه الحكاية الشرقية الغريبة والملونة الخرافية، بقدر ما يمكن التحقق من تفاصيلها، خلفيها بارثية بحتة. وعلى هذا الأساس وحده، لا بد من تحديد موعد ظهور ماني، وبالتالي فإن الاقتراح بأن الأمير يرمز إلى ماني، رغم أنه كان مطروحًا مسبقًا، غير وارد. البيئة الاجتماعية والجغرافية واللغوية للقصيدة هي بيئة بارثية، في حين أن سلسلة من السمات تفترض بيئة إقطاعية. إن البيان المحدد لاستدعاء أمراء وأقطاب بارثيا من قبل الملك يزيل تمامًا أي احتمال أن يكون هذا الإجراء قد حدث في أيام الحكم الساساني لإيران، وهو وقت ظهور ماني لأول مرة. إن أغنية اللؤلؤة هي بالتأكيد ما قبل المانوية وتظهر العالم الفكري الذي دخل إليه ماني. خلال هذا الكتاب، سنشير كثيرًا إلى هذه القصيدة التي توفر مفتاحًا قيمًا لفهم

الطبيعة الجوهرية للغنوصية.

إن أعمال توما، كما ذكرنا، تكشف عن عناصر غنوصية لا لبس فيها، على سبيل المثال الصلوات النذرية التي تسبق أداء الرسول للمعمودية والقربان المقدس. بالنسبة للمسيحيين السريان، كان هذان الحدثان يمثلان سمتين لنفس الحدث. في البداية، تم تحرير الإنسان من خلال طرد الأرواح الشريرة

للمرض والمعاناة. كان يُعتقد أن طرد الأرواح الشريرة يحرر الإنسان لفترة من الوقت من هذه الأرواح الشريرة، ولكن لم يتم تطهيره نهائيًا وهزيمة قوة الشياطين إلا بعد المعمودية. بالمعمودية تحرر الإنسان من الخطيئة وبالتالي من المرض، لأنه بحسب وجهات النظر السامية فإن المرض نتج عن القوة التي اكتسبها الشياطين على الإنسان الخاطئ.

القربان المقدس يأتي دائما بعد المعمودية. وبذلك صعد المعمدان حديثًا إلى الفردوس وتناول من ثمرة شجرة الحياة. وكان هذا هو يسوع المسيح نفسه، وكان دمه وجسده يعتبران ثمرة الحياة. "إن الثمرة التي لم يذقها آدم في الفردوس، هي الآن موضوعة بفرح في أفواهكم"، يقول الأب أفرام من الكنيسة السريانية في ترنيمة مخصصة للمعمدين حديثًا (تراتيم عيد الغطاس الثالث عشر، 12). يتوافق هذا الرأي مع أعمال توما (الفصل الثالث) حيث يُطلق على القربان المقدس اسم "دواء الحياة".

في بعض المناسبات كان يُنظر إلى المسحة بالزيت على أنها ذات فضائل مساوية، لذلك فمن المعتاد أن الماء لم يُنظر إليه في أعمال الرسل كعنصر أساسي في المعمودية. كان النفط أيضًا مرتبطًا بصورة الجنة لأن الغنوصيين اعتبروه رمزًا للزيت من شجرة الحياة. "لقد تم مسحي بزيت شجرة الحياة اللامع"، تقول صيغة غنوصية محفوظة لدى أوريجانوس (ضد سيلسوم السادس، 27).

لقد كان الارتباط بين طرد الأرواح الشريرة والمعمودية والقربان المقدس موروثًا. إن الارتباط بدين بلاد ما بين النهرين القديم واضح من خلال صياغة المسيحيين السريان لهذه المعاملات المقدسة، وخاصة في نسخهم الغنوصية. وتصبح القرابة الروحية واضحة في كل منعطف من المصطلحات ذات الصلة.

إن جنوب بابل هو الأرض الكلاسيكية للطوائف المعمودية الغنوصية، وليس هناك ما هو عرضي في أن الحركات المعمدانية الغنوصية قد ترسخت هنا. ويمكن القول أن هذا التقليد استمر دون انقطاع منذ أقدم العصور السومرية وحتى العصر المعاصر. خلال العصر السومري، كانت هناك عبادة مرتبطة بالإله الأعظم إيا وكوكبته الإلهية، وزوجته دامكينا، وابنه أساريلودو.

(تم التعرف عليه لاحقًا باسم مردوخ) بدأ في مدينة أريدو على الخليج الفارسي. لقد لعب الوضوء دورًا مهمًا كوسيلة لإنقاذ المرضى من سلطة الشياطين وشفائهم. وكان الزيت أيضًا، "زيت الحياة" كما كان يُطلق عليه، عاملًا ماديًا في الطقوس. لقد اتخذ الإله الأعظم شخصية مخلص الإنسان المعذب بشياطين المرض. بالنسبة للمشاركين في العبادة، كان قبل كل شيء بمثابة الطبيب الذي تم التنويه إليه وإشادته في النص على هذا النحو. وفي جانبها الإيجابي كان المصلون يأملون في الحصول على الحياة من خلال تناول عشبة الحياة أو ثمرة شجرة الحياة أو الرش أو الشرب من ماء الحياة. تحكي لنا السجلات المختلفة كيف انطلق جلجامش بحثًا عن عشبة الحياة وكيف صعد أدابا إلى السماء، حيث قُدِّم له هناك طعام وماء الحياة، ومُسح بالزيت ومُرتديًا ثيابًا رائعة. في الواقع كانت هذه الطقوس تُؤدى بمناسبة اعتلاء الملك السومري العرش، والتي كان من الواضح أن الرجل العادي كان يأمل في المشاركة فيها في نهاية المطاف. انتهت ملحمة جلجامش بتشاؤم تام. لقد وجد البطل عشبة الحياة لكنه فقدها وبالتالي فشل في إحضارها إلى رفاقه ليأكلوها. ومع ذلك فإننا نعلم أن بلاد ما بين النهرين كانت بها ما يمكن أن نطلق عليه مجتمعات صوفية لم يتضاءل أملها في بلوغ "الحياة" أبدًا.

من الواضح أن الحركات المعمدانية البابلية الجنوبية كانت

فروعًا لجماعات شرقية قديمة، والتي بعد طرد الشياطين في البداية، وضعت الوضوء المقدس والتناول في قلب نشاط طائفتها. ولكن إذا كانت بلاد ما بين النهرين قد قدمت تجربة دينية بإطارها الطقسي، فإن إيران هي التي أعطت معنى تأمليًا أعمق للطقوس نفسها. وهذا هو الحال بشكل خاص بالنسبة للمندائيين، وهي طائفة معمودية صغيرة لا يزال من الممكن العثور على أتباع لها، وخاصة في جنوب العراق، على الرغم من أن التقديرات تشير إلى أن

عددهم أقل من خمسة آلاف. إنهم يعيشون بشكل رئيسي - الآن، كما في الماضي - في منطقة المستنقعات في دلتا نهري دجلة والفرات.

ينحدر المندائيون المعاصرون من الطائفة المعمدانية الغنوصية في أيام ماني، وقد حافظوا عليها بأمانة.

كتاباتها المقدسة، ونظرتها، وطرقها في التصرف التقي. متى بدأ إيمانهم هو موضوع خلاف. وبما أن أدبيات المندائية لم تُدوَّن إلا بعد الفتح العربي لبلاد ما بين النهرين، فقد قيل إن المندائية تطورت في وقت متأخر كثيرًا عن المانوية، وقد تم اتخاذ نقاط التشابه بين الحركتين الغنوصيتين لإثبات الاقتراضات المندائية من المانوية.

هذا الاستنتاج متسرع للغاية. يمكن نسب النصوص الدعوية المندائية على أسس علم الخطوط القديمة إلى 400 بعد الميلاد. مكتوبة على ألواح من الرصاص، وهي تسرد معظم أسماء البانثيون المندائي وسلسلة من الأفكار المندائية الأكثر صلة. الأدلة، التي تتيح الوقت الكافي لتطور الاعتقاد بشكل كامل، تعود بنا إلى عام 350 ميلادي. وهذا يجعلها متأخرة أكثر من قرن عن ظهور دعوة ماني. ولكن هذه ليست النقطة الوحيدة التي يجب أخذها في الاعتبار. كان يُطلق على المندائيين اسم مندائي وفقًا للكلمة الآرامية الشرقية التي تعني المعرفة، مندا (mande'â>). ومع ذلك،

كان وصفهم الطبيعي لأنفسهم "ناصوري "، وهو أمر غريب بما فيه الكفاية، وهو وصف ينطبق على المسيحيين أيضًا. في الأناجيل (متى 2، 23) يُشار إلى يسوع بأنه "نازورايوس" (وتستخدم الترجمات السريانية كلمة "ناصرايا")، موضحةً أنه من

الناصرة. ومع ذلك، وكما لوحظ، فإن "ناسورايوس" ليست الصيغة الطبيعية لكلمة "ناصرة"، ولم يفقد هذا الادعاء صحته بعد. لم يُظهر المندائيون قط كراهيتهم الشديدة للمسيحيين، بل أطلقوا عليهم لقب "كريستياني"، وليس "ناسوراي"، وهو اللقب الذي أطلقوه على أنفسهم. إن افتراض أنهم قد أخذوا لقبهم من المسيحيين، الذين يطلق عليهم بلا شك اسم "ناسوراي" في الشرق الأوسط، أمر غير مقبول على الإطلاق. ويجب أن نضيف إلى ذلك أمراً بالغ الأهمية. يذكر نقش كارتر في نقش رستم المذكور سابقًا المؤمنين غير الزرادشتيين الذين يفتخر هذا الأسقف باضطهادهم. يُدرج المسيحيان وكريستياني والنصارى في النص. يعود تاريخ النقش إلى حوالي عام 275 ميلادي. يمكن وضع النقش عند حوالي 275م.

من هذا يتبين أن المسيحيين والنصارى كانوا موجودين في ذلك التاريخ ضمن حدود الإمبراطورية الساسانية كأتباع

لطائفتين دينيتين اعتبرتهما الدولة الإيرانية مذهبين مختلفين. يتوافق هذا الوضع مع حقائق أخرى تتعلق بمصطلح "نصوري". على سبيل المثال، كانت هناك طائفة يهودية مسيحية تُدعى "نصوريوي".لا شك أن المندائيين امتلكوا تقاليد يهودية عديدة، وأظهروا سماتٍ عديدة تُوحي بأصولهم الفلسطينية، مع أنه من الواضح مدى انحراف هذه الطائفة عن العقيدة الأرثوذكسية، بل و"هرطقتها" تمامًا. تُشير العديد من التفاصيل إلى شكل سامري يهودي من الغنوصية، وقد ساهمت مخطوطات البحر الميت المُكتشفة مؤخرًا في الكشف عن معلوماتٍ مهمة ومتنوعة. مرة أخرى، اعتبر البرديصانيون أنفسهم مسيحيين.

وبعد ذلك وصفتهم الكنيسة العظيمة بالهرطقة. ولم يكن لهذا أي تأثير، حيث أنهم منذ البداية في الرها طالبوا باللقب "المسيحيين" ونجحوا في تسميتهم بهذا الاسم، في حين تم تحديد أعضاء الكنيسة العظيمة على أنهم "بالوتيين" نسبة إلى أسقفهم بالوت. لا شك أن الجماعات المسيحية المختلفة كانت تحمل ألقابًا متنوعة تشبه "النصارى"، كما فعلت الجماعات الغنوصية اليهودية المنبثقة من المذهب المعمداني المتأثر بالغنوصية والذي يرتبط به أصل المسيحية. إلى هذه الدرجة، كان لدى المندائيين، على ما يبدو، موافقة تاريخية على تسمية "النصارى"، والتي تعني شيئًا أشبه بـ"الملتزمين". ويُفترض أن "التقيد" كان يشير إلى الامتثال لأعراف المعمودية المميزة للحركة. ومن المفترض أن كلمة "التقيد" تشير إلى الامتثال للعادات المعمودية المميزة للحركة.

وبالتالي فإن تفسير نشأة المندائية لا يواجه أي صعوبات. وعندما نأخذ في الاعتبار أصولها اليهودية وتراث بلاد ما بين النهرين في ممارسات المعمودية، فإنه لا يزال هناك (كما هو موضح) موقف غنوصي تأملي في النظرة المندائية والذي يمكن نسبته بشكل رئيسي إلى العناصر الإيرانية. من الناحية اللغوية، يُعد تجميع هذه العوامل الإيرانية أمرًا بسيطًا. . لقد أدرك العلماء منذ فترة طويلة أن الكتب المندائية تحتوي على العديد من المصطلحات والأسماء الصحيحة ذات الأصل الإيراني. ومع ذلك فإن الفحص المنهجي للكلمات المستعارة يعد تطوراً جديداً نسبياً. الفرق بين أشكال اللغة البارثية الوسطى واللغة الفارسية الوسطى أمر بالغ الأهمية. في كثير من الحالات، إما أن يكون شكل الكلمة بارثيًا أو

الكلمة نفسها لم توجد إلا في اللغة البارثية، وبالتالي يجب اعتبارها كذلك. إن التفاوت بين اللهجات البارثية الوسطى واللهجات الفارسية الوسطى واضح بشكل عام لدرجة أنه من الممكن تحديد الأصل اللغوي بثقة تامة. كانت اللغة البارثية الوسطى هي اللغة الرسمية لإمبراطورية ٱأَرْشَكِيَّة، وهي مكانة مرموقة اختفت مع سقوط السلالة. وكانت خليفتها هي اللغة الفارسية الوسطى، وهي لغة الملوك الساسانيين العظماء الذين كان موطنهم في مقاطعة برسيس (فارس). إن مواجهة عدد كبير من الكلمات المستعارة من اللغة البارثية في الكتابات المندائية يعني أن هذه الكلمات قد تم استعارتها قبل أن تصبح اللغة الفارسية الوسطى هي اللغة الأدبية الإيرانية السائدة. من الصعب تصور أن البارثيين تمكنوا من ممارسة نفس القدر من النفوذ على بلاد ما بين النهرين بعد سقوط الْأَرْشَكِيِّين. علاوة على ذلك فإن تكرار الكلمات المستعارة من اللغة الفارسية الوسطى في السجلات المندائية يؤكد في حد ذاته استبدال اللغة البارثية بالتأثير الساساني. وبالتالي فإن التحليل اللغوي يؤكد وجود المندائية وكتبها في تلك العصور السابقة، فضلاً عن الإلهام الكبير الذي حصلت عليه من المصادر البارثية. وهذا يوفر معيارًا زمنيًا مهمًا.

إن الأدلة اللغوية تتوافق بشكل كامل مع التوجيهات الواردة في محتويات الكتب المندائية. مع المفهوم الإيراني الأكثر تطوراً هو المفهوم القديم لـ "رحلة الروح السماوية". إن وصفها في الأوبانيشادات هو إلى حد كبير نفس الوصف الموجود في النصوص الزرادشتية والمانوية والمندائية. ويتم تمجيده من قبل المندائيين بسر المعمودية، وهو ما يسمى بالقداس للموتى الذي يشارك فيه المحتضرون، وتشكل النصوص المكونة له جوهر المعتقدات المندائية. سواء تم تطبيق الأساليب المباشرة للنقد الأدبي أو تلك الخاصة بالبحث التاريخي، فمن الواضح أن هذه الأغاني تنتمي إلى أقدم أجزاء القانون المندائي. ومن المفاهيم الأخرى المشتقة من إيران بقاء الشياطين حول الجثة، والعودة إلى "مخبأ" الأرواح، وملجأ الأعمال الصالحة، والالتقاء بصورة

الروح، وتسليم الثوب والتاج، والجلوس على العرش المعد في السماء، والاستقبال من قبل الإله. إن المفهوم الغنوصي الذي يشكل جوهر المندائية هو مفهوم "المُخَلِص المُخَلَص"؛ حيث يعتمد النظام بأكمله على هذه العقيدة. من الأمور المهمة للغاية في تحديد تاريخ بدايات الكتب المقدسة المندائية حقيقة أن العديد من الكلمات المستعارة والتكيفات اللغوية تشير إلى عالم بارثي إقطاعي. إن اللغة اللاهوتية للدين المندائي تفترض بكل بساطة وجود بنية إقطاعية للمجتمع. إن علاقة المعلم الخاص أو الأب بالتبني وبعض التعبيرات الدالة مثل "التابع"، "المؤيد"، "الصديق"، "الأخ"، "التلميذ"، كلها جزء لا يتجزأ من الخلفية الأرستقراطية البارثية الإقطاعية، وتتطلب التركيز على ذكرها. غالبًا ما يرمز هذا الرمز إلى المخلص وهو يتسلح ويحزم نفسه قبل القفز إلى الأعماق لخوض معركة مع قوى الشر. يعكس هذا الانحناء في الحزام تمامًا وضع التابع الذي كان دائمًا يضع حزامه بنفسه قبل الانطلاق لتنفيذ مهمته. يمكن أيضًا اعتبار وصف القتال

عادة ما يكون له صفة بارثية (راجع أدناه ، ص 49 ، 93

وما يليها).

ومن العوامل الأخرى التي تشير إلى التأثير الإيراني مفهوم المعمودية بالماء والنار ومفهوم "الجسر"؛ حيث تتوافق هذه المفاهيم بشكل وثيق مع الطقوس الإيرانية والأفكار الأسطورية. ولم يخضع هذا الجانب حتى الآن لتحليل كافٍ ولم يتم التحقيق فيه بشكل صحيح فيما يتعلق بأصله. ولكن طقوس المعمودية المندائية تكشف بوضوح عن آثار إيرانية، وهذا هو الحال أيضًا في قداس الموتى.

في المجمل، من المثير للدهشة مدى قوة المزيج الإيراني في المندائية. ويجب تصنيف هذا الأخير بالفعل كجزء من ما يسمى بالنوع الإيراني من الغنوصية.

وهكذا، من خلال دراسة الكلمات المستعارة وأصول المندائية، نصل إلى خلفية بارثية، وهذا ما تؤكده التقاليد المندائية المنشورة مؤخرًا فيما يتعلق بتاريخها المبكر. ويقال إن الملك البارثي أرتابانوس - ولسوء الحظ لا تتوفر معلومات أخرى عنه

- لعب دورًا حاسمًا في تأسيس المجتمع،

وتستمر نفس هذه التقاليد في ربط المندائيين والشخصية الرئيسية في إيمانهم، يوحنا المعمدان، بجبال ميديا (تورا دمداي) قبل نقلهم إلى بابل.

لقد كانت العلاقة الزمنية بين المندائية والمانوية، كما ذكرنا سابقًا، موضوعًا لمناقشة حيوية. لقد رأينا الآن أن المندائية يجب أن تكون في العصر البارثي لأنها في جميع نقاطها تفترض ظروفها المعاصرة. وهذا يجعلها أقدم من المانوية. ومع ذلك، هناك قطعة أخرى من الأدلة الداعمة التي لا يمكن دحضها. لقد تم اكتشاف أنه تحت سطح بعض المزامير المانوية في اللغة القبطية يكمن نوع مميز من النظرة الغنوصية. وباستخدام الصيغ والمفاهيم الدينية الأصلية القديمة، كان هذا موجودًا في شكل بلاد ما بين النهرين في جوهره، واتخذ شكلًا أدبيًا مستقرًا في وقت ما قبل منتصف القرن الثالث. وقد وجده المانويون في كتابات المندائيين فأدرجوه في كتاباتهم. فمن المؤكد أن هناك نصوصًا مدمجة، دون تغيير، في مجموعة من المزامير القبطية المانوية، مزامير توما، وهي نصوص موجودة في الكتب المندائية. تشير الترجمات الخاطئة وسوء الفهم من قبل المانويين في جميع أنحاء الكتاب إلى أن النسخة المندائية كانت النموذج في كل منعطف (سيف-سودربيرغ).

لا مجال للشك في أولوية المندائية

على المانوية. فاستخدام الجماعة المانوية لكتبها المقدسة يُثبت وجود المندائية حوالي عام 250 ميلادي. إن العدد الكبير من الكلمات المستعارة البارثية والتقاليد البارثية البحتة (على سبيل المثال، تلك الخاصة بالملك أرتابانوس) يدفع التاريخ إلى عام 226 ميلادي على الأقل، ولكنه يشير إلى أن عام 200 ميلادي هو التاريخ المناسب على الأرجح.

يُضاف إلى ذلك، دون الخوض في التفاصيل، أن أحدث الأبحاث حول الصلة بين المندائية وجماعة قمران في منطقة البحر الميت تُرجع تاريخها إلى العصور المبكرة، وربما حتى إلى ما قبل المسيحية. ولأغراضنا، يكفي أن نقول إن المندائية كانت موجودة بالفعل حوالي عام 200 بعد الميلاد.

كانت أشكال مختلفة من الدين "الوطني" الإيراني، وخاصة تبجيل الإله ميثرا، ذات أهمية كبرى في بلاد ما بين النهرين والأراضي المجاورة لها. وكان هذا صحيحًا بشكل خاص فيما يتعلق بالطبقات العليا البارثية. كما انعكست مكانة ميثرا الاستثنائية في مدى عبادته خارج الحدود الإيرانية. وقد أصبحت طريقة الاحتفال بعبادته معروفة باسم "الأسرار الميثراية"، ومن المناسب لموضوعنا أن يكون هناك تأكيد على حدوث هذه الأسرار خلال العصر البارثي في كل من دورا وأوروك في جنوب بابل.

لم تكن الأسرار التي امتزجت فيها عناصر بلاد ما بين النهرين من النوع الفلكي هي الدليل الوحيد على تفوق الميثرائية. كان تبجيل الإله في تلك الفترة بارزًا بشكل خاص في أرمينيا وشمال غرب إيران. في الواقع كانت ميديا أتروباتين وميديا الكبرى بمثابة المراكز المناسبة لطائفته، حيث كانت السلطة العليا في الأمور الدينية في أيدي الطبقة الكهنوتية القوية من المجوس. في دورا، كان هؤلاء المجوس أنفسهم يؤدون خدمات كهنة ميثرا، ويبدو أنهم ارتبطوا بعبادة ميثرا في بلاد ما بين النهرين وكذلك في آسيا الصغرى. ومن خلال هذا الإجراء، اشتركوا في تكهنات النظام التوفيقي.

ينبغي تقدير عبادة ميثرا في سياق أوسع نطاقًا، إيراني بحت، ومتوسطي بشكل استثنائي. لقد كان لميثرا مكانة ذات أهمية كبيرة في التفسير الزيرفاني للدين الوطني الإيراني، والذي قبله المجوس الميديون. كان إلهها الأعلى، زرفان، إلهًا للزمان والقدر، أسمى من أن يتدخل في شؤون البشر، أي إلهًا ذا سلطان.كان ابنه أوهرمازد (أهورا مزدا) هو من خاض معركة مع أهريمان (أهرا مين-يو)، ممثلًا لقوى الشر. بينهما، في موقع الوسيط الحاسم، وقف ميثرا. عليه، باعتباره الوسيط العظيم بين الخير والشر، كان يعتمد خلاص الإنسان عليه. وهكذا ارتبط مفهوم الخلاص، الذي يشكل جوهر الدين الإيراني، بشخصية ميثرا. في إيران نفسها كان ميثرا دائمًا هو المخلص، ومن ثم حصل على لقب "بتاكا". وتضمن الاتجاه الزرفاني

أيضًا إلهة أنثوية، وهي شخصية أم، تُدعى أناهيد في إيران وكانت موضوعًا للتبجيل الكبير بشكل خاص خلال العصر البارثي. وسوف نصادف هؤلاء الممثلين للنظام الزرفاني مرة أخرى في التقاليد الأدبية الإيرانية الوسطى المانوية، وسوف نرى بعد ذلك مدى أهميتهم بالنسبة لدين ماني.

لقد أصبح وجود الغنوصية اليهودية الإيرانية في شمال بلاد ما بين النهرين وشمال غرب إيران، والتي كانت بمثابة نقطة انطلاق لما يسمى بالغنوصية السيثية، أكثر وضوحًا، ويرجع ذلك أساسًا إلى النصوص القبطية المكتشفة حديثًا في نجع حمادي في مصر. وفيما يتعلق بالأفكار الكونية، اتخذت هذه الغنوصية اليهودية الإيرانية موقفها بالكامل على أساس إيراني مع ميول واضحة نحو النظرة الزرفانية. بالإضافة إلى ذلك، فقد انغمست في جميع أنواع التكهنات الضوئية. وقد حفظت بعض مفاهيم هذه الحركة في السجل السوري المسيحي للزوكنين. لقد لعب آباء بني إسرائيل، وخاصة سيث وأخنوخ، دورًا بارزًا فيها باعتبارهم أنبياء سماويين. كان آدم، أبو البشر، أيضًا ذا أهمية كبيرة، وفي أحد النصوص المتأخرة، ولكنه يعتمد على التقاليد القديمة ذات الأصل السيثي، مغارة الكنوز، يلعب دورًا محوريًا. وسوف تكون هناك مناسبة (راجع ص 73 أدناه) لذكر هذا الشكل من الغنوصية مرة أخرى.

إن المخطط السابق، على الرغم من أنه لا يستنفد بأي حال من الأحوال من الثراء المتعدد الجوانب للخلفية التاريخية، فقد حاول على الأقل الإشارة إلى الخطوط العريضة للظروف الدينية السائدة، كما كانت ذات أهمية حاسمة بالنسبة لماني وخلقه الروحي، المانوية.

الفصل الثاني

حياة ماني

الشباب والدعوة العامة الأولى - النشاط التبشيري - الأيام الأخيرة

الشباب والدعوة العامة الأولى

حوالي عام 200 ميلادي، عاش في همدان، عاصمة الميديين، أمير بارثي من أصل أرساسيدي. كان اسمه باتيك. كان متزوجًا من امرأة تحمل اسم مريم اليهودي المسيحي، لكنها في الواقع تنتمي إلى عائلة كامساراكان الأميرية البارثية. وكان الأخير فرعًا من سلالة الأرساسيديين الذين كان من المقرر لاحقًا أن يلعبوا دورًا بارزًا في تاريخ أرمينيا. وهكذا، فإن الدم الملكي الأرساسيدي الذي تبرع به كلا الوالدين يجري في عروق الابن الذي كان مقدراً لمريم أن تنجبه من زوجها.

غادر باتيك همدان وأقام في العاصمة الإمبراطورية سلوقية-طيسفون. غالبًا ما كانت الإقطاعيات الكبرى تتناوب بين مقراتها الريفية وقصورها الفخمة في العاصمة. يبدو أن إبعاد باتيك من وطنه في ميديان كان دائمًا. من الواضح أن اهتمامه كله كان منصبا على الدين. لقد كان، مثل كثيرين من أهل عصره، باحثًا عن الله.

وفي يوم من الأيام - كما يروي لنا مصدر عربي - بينما كان في "بيت الأصنام"، الذي كان يتردد عليه كثيرًا، سمع صوتًا من ركن الحرم: "باتيك، لا تأكل لحمًا، ولا تشرب خمرًا، وامتنع عن الطعام!" وفي ثلاثة أيام متتالية سمع نفس الصوت ينطق بنفس الأمر. منغمسًا في التأمل، فكر باتيك في الوحي وشكل قرارًا للانضمام إلى طائفة في ميسيني كان أعضاؤها يُطلق عليهم اسم "أولئك الذين يمارسون الوضوء" (فهرست، المحرر). فلوجل، ص 308). لا نعرف نوع المعبد

الذي يصفه النص العربي بـ"بيت الأصنام". يُرجّح أن المصطلح يُقابل كلاً من "بيت بتاكري" السريانية، المُستخدمة في قصة جوليانوس للإشارة إلى مراكز العبادة الوثنية في سوريا، و"بوتسماه" الفارسية الجديدة، والتي تعني حرفياً "بيت بوذا". وليس من المستبعد أن يكون المقصود هو ضريح بوذي، لأنه من المحتمل جدًا أن تكون هناك بعثة بوذية في بلاد ما بين النهرين منذ أيام الإمبراطور أشوكا. وبعد فترة وجيزة من وقوع الحادثة في "بيت الأصنام"، أنجبت مريم، زوجة باتيك، ابنًا أسمته ماني. ويمكن تحديد تاريخ ميلاده بأنه كان في 14 أبريل 216. لقد قامت الأسطورة المانوية بالطبع بتزيين الحدث بكل أنواع التفاصيل الرائعة. ومن المفترض أن والدة ماني، على سبيل المثال، قد علمت أثناء نومها نبوءات حول مهنة ابنها وعظمته القادمة. وعلاوة على ذلك، فقد رأيته يرتفع إلى السماء وينزل مرة أخرى. وهذه النقطة الأخيرة هي التي تسبق التقاليد الغريبة المتعلقة بـ

صعود ماني السماوي ((راجع أدناه، ص 109 وما يليها).

إن التأكيدات حول مكان ميلاد ماني تختلف كثيرًا

لدرجة أنه من المستحيل التوصل إلى نتيجة. شهادته، التي حفظها لنا الباحث العربي البيروني، هي أنه وُلد في قرية ماردينو بمنطقة نهر كوتا شمال خليج إيونيا (البيروني، التسلسل الزمني، ص 208، 7-8 من النص الأصلي؛ ص 190، 11-14 من الترجمة). وقد أكد ماني في قصيدة شهيرة أن ولادته كانت في بابل، حيث وصف نفسه:

أنا تلميذ شاكر، قمت من أرض بابل.

نشأت من أرض بابل. م4 - HR II، ص 51

ويروي الفهرست المصدر العربي: ثم أرسل إليه أبوه فاستدعى به وأتى به إلى موضع أقام فيه. ثم نشأ على دينه و جانبه. وبعبارة أخرى، احتفظ باتيك بابنه بجانبه وعلمه دينه.

ماذا يمكن أن يكون هذا الدين؟ وبناءً على الظروف، لا بد أن المقصود هو

"

"المتوضئين". فالكلمة العربية التي تعني "المتوضئين"، وهي المتوضئون، تتطابق مع وصفين للكاتب السوري ثيودور بار كوناي: menaggedë وjellë heæwärë، أي "المتطهرين" و"الثياب البيضاء" على التوالي. في حين أن الاسم الأول يتطابق مع الاسم العربي "المغتسلة"، فإن الاسم الثاني يتطابق تمامًا مع عنوان فرقة إيرانية لاحقة، وهي "سابيدجماجان". ومع ذلك، فقد تم استخدام الستائر البيضاء من قبل العديد من المجموعات الكهنوتية (البراهمة، المجوس، المندائيين، الكهنة السوريين في دورا أوروبوس) بحيث أن هذا التعيين في حد ذاته لا يأخذنا إلى أبعد من ذلك. ومع ذلك فمن الواضح أن معنى "الذين يتوضؤون" و"الذين يتطهرون" هو نفسه. لقد شارك في الأمر مجتمع معمداني. تروي الكتابات القبطية المانوية كيف سأل أحد تلاميذ ماني عن الكائنات الإلهية التي يقدسها "العفيفون". فأجاب ماني بالإشارة إلى الحياة الأولى، والحياة الثانية، وبالتأكيد الحياة الثالثة أيضًا.

(النص، كيفالايا 12، ص 14-45، 15،للأسف مُجزأة في هذا الموضع). ولكن هذه التسميات للكائنات العليا الثلاثة البدائية تحديدًا موجودة في

أقدم الأدبيات المندائية. لذا، يقودنا تصريح ماني مباشرةً إلى المندائيين. بفضل التوافق الذي يميز الأساطير المندائية والمانوية، ونظرتها الغنوصية ككل، وطقوسها، والعديد من تعبيراتها المتخصصة، يمكننا أن نفترض بثقة أن باتيك انضم إلى جماعة مندائية في جنوب بابل، وأن ماني نشأ في هذه الجماعة المعمدانية.

تظهر صعوبة واضحة. وقد فُرضت على باتيك بعض المبادئ الزهدية: عدم تناول اللحوم، وعدم شرب الخمر، والامتناع عن النساء. أما المندائية فهي في الأساس عقيدة زهدية. صحيح أن الكتب المندائية المقدسة تتضمن في مواضع مختلفة تحذيرات ضد الشراهة والسكر والشهوة. وقد صدر تحذير خاص ضد تناول الخمر الذي يؤدي إلى الزنا {كنزا، ص 22، 26، 28، 38، 47، 52).

من الواضح إذن أن المندائية كانت لديها نزعةٌ

فرضت حياةً زهديةً صارمةً، وكانت تلك هي

الظروف التي نشأ فيها ماني. لذا، فإن استنتاجنا هو

نفسه استنتاج البحث الحديث: نشأ ماني في مجتمعٍ معمدانيٍّ جنوبيٍّ بابليّ، غنوصيٍّ، وأكثر وضوحًا، ماندائيٍّ، وهناك تلقى انطباعاتٍ حاسمةً لمستقبله.

عندما كان ماني في الثانية عشرة من عمره - وهذا يذكرنا بيسوع البالغ من العمر اثني عشر عامًا في الهيكل - تلقى أول وحي له. كان ذلك في عامي 228 و229. يروي الفهرست أن "ملك فردوس النور" ألهم هذا الوحي. وهذا، في المصطلحات المانوية العربية، هو اسم الخير الأسمى. نقل كائن سماوي الوحي، ملاك يسميه النص العربي التاوم، وهو في حد ذاته ترجمة واضحة للكلمة السريانية taumā، "توأم"، والتي تتوافق بدورها مع كلمة sais القبطية في السجلات المانوية المصرية. وجاء في رسالة الكائن السماوي: "اهجر هذه الجماعة! أنت لست من أتباعها. إن هداية الأخلاق وكبح الشهوات، هذه هي مهامك. ولكن بسبب صغرك لم يحن الوقت للوقوف علانية." [فهرست، محرر فلوغل، ص 328، 12 وما يليها).

وهكذا تخلى ماني عن الجماعة المعمدانية التي كان حتى ذلك الحين ملتزماً بها، وفقاً لإرادة والده. في الواقع، يذكر ثيودور بار كوني أن المجتمع المذكور لم يكن قادرًا على تحمله، بل قام بإبعاده.

إن تسمية "التوأم" هي التسمية التي تُطلق على التوأم السماوي للنبي المندوب. ومن خلال نزول ذاته السماوية تم تعيينه لرسالته. كان هذا الخط الفكري، الذي نشأ في إيران، شائعًا في الغنوصية عمومًا، ولعب فيما بعد دورًا كبيرًا في الأفكار الإسلامية.

وتؤكد النصوص القبطية أن المعرفة الكاملة قد أُعطيت إلى ماني في وقت تعيينه. وينسبون إليه قوله: "في تلك السنة نفسها عندما كان الملك أردشير على وشك تولي العرش، نزل البراقليط الحي وكلمني [لأول مرة]." "كشف لي السر الخفي، المخفي عن عصور وأجيال الإنسان: سر الأعماق والارتفاع: سر النور والظلام، سر المحتوى، والنار، والحرب العظمى، هذه كلها كشفها لي."

ومن ثم تتبع بنفس الطريقة جميع النقاط الرئيسية للعقيدة المانوية التي من المفترض أن ماني تلقاها بمناسبة هذا الوحي. وينهي روايته على النحو التالي: "هكذا كشف لي البراقليط كل ما كان وكل ما سيكون" (كيفالايا،

(ص 14، 31 وما يليها).

إذن، يُطلق على الرسول السماوي هنا اسم "البراقليط الحي". تقول المصادر الغربية إن ماني وصف نفسه بأنه البراقليط الذي تنبأ به يسوع في الإنجيل الرابع. وبناءً على ما تقدم، لا يمكن دحض هذا الادعاء. ولكن كيف يُعقل إذن أن يكون ما يُسمى "التوأم" هو من يأتي إلى ماني بصفته ذاته العليا؟ وذلك تحديدًا لأن البراقليط الحي، وهو الروح القدس، هو نفسه "التوأم". يقول إفوديوس في كتابه "الإيمان"، الفصل 24: "مانوي... من يرى أنه عظيم، يصعد إلى توأمه، لذا فهو روح قديس، مُمجَّد". وهذا يعني أن ماني يدّعي أنه واحد مع توأمه، الروح القدس. وهذا يعني أن ماني يدعي أنه واحد مع توأمه الروح القدس.

ومع ذلك، حتى لو أن ماني في سن الثانية عشرة قد اختبر جوهره الموحد مع حامل الوحي السماوي، فإن الوقت لم يحن بعد ليبرز علانية في العلن.

مطيعا لأمر الرسول السماوي، بقي في عزلة. وبناء على التطورات اللاحقة، يمكن التخمين بأنه قضى هذه الفترة من التحضير في دراسة الأدبيات المقدسة السائدة في حضارة بلاد ما بين النهرين المعاصرة والتأمل فيما درسه. لا بد أن هذه القراءة وهذا التأمل قد نضجا قناعاته. على أي حال، انتهت الآن المرحلة الأولى من تطوره الديني، والتي يمكن تسميتها بالمرحلة المندائية.

وأخيرًا، وصل ماني التفويض المنشود بشدة بالتقدم إلى العالم برسالته. في عامي 240-241، قال الملاك: "السلام عليك يا ماني، مني ومن الرب الذي أرسلني إليك واختارك لرسالته. إنه يدعوك الآن إلى دعوة الشعوب إلى الحق، وأن تُعلن من عنده رسالة الحق الصالحة،

وأن تُكرّس نفسك لهذه المهمة. لقد حان الوقت الآن لتبرز علانيةً وتُبشر بتعاليمك" (فهرست، تحرير فلوغل، ص ٣٢٨ وما يليه).

وهكذا فإن رسالة الملاك هي التي عينت ماني رسولاً. إن تعبير "المُرسَل" في اليونانية apéstolos يتناوب مع تسمية "الرسول". كلاهما يشير إلى النبي الذي يتلقى، بأمر الله، الوحي الإلهي إما في السماء أو منها - دائمًا في الشرق الأوسط مكتوبًا - ليُبشّر به الناس عقيدةً.

ماني، مُلتزمًا بنصيحة الملاك، أعلن

وحيه لأبيه ولغيره من كبار عائلته، فهداهم (م 49، 25). من خلال هذا البيان، نتعلم أن والد ماني حافظ على صلته

بأقاربه؛ وكان ذلك مهمًا لأنه مكّن ماني منذ البداية من الاعتماد على دعم مؤثر.

ومع ذلك فإن النشاط العام الحقيقي لماني لم يبدأ، كما قد يتوقع البعض، في بلاد ما بين النهرين، بل في الهند. وهو نفسه يروي ذلك في نص قبطي: "في أواخر عهد الملك أردشير، خرجت للتبشير". لقد أبحرت إلى أرض الهنود. لقد بشرتهم بأمل الحياة واخترت

هناك مجموعة مختارة جيدة." (كيفالايا، ص 15، 24-27).

ربما، بمعرفة الأسطورة وربما استلهمًا من

مثاله، ذهب ماني إلى الهند على متن سفينة كما فعل الرسول توما ذات مرة. ولكن من المرجح أن الرحلة لم تأخذه إلى أبعد من مقاطعتي توران ومكران الإيرانيتين، وكذلك شمال غرب الهند، غاندهارا (أي إلى تلك المناطق التي تشكل الآن باكستان). كانت المناطق الشمالية الغربية منذ حوالي عام 130 قبل الميلاد تحت تأثير إيراني قوي،

وخاصة البارثيين. في هذه الأنحاء، ربما كان ماني قادرًا،

على الأقل في الدوائر العليا، على جعل نفسه مفهومًا بلغته الأم البارثية. على الرغم من أن ما يُسمى بالسلالة السكيثية قد حلت محلها في القرن الميلادي الأول، إلا أن الأمراء البارثيين، ومن بينهم الملك غوندوفار المذكور في أعمال توما، حكموا هناك لفترة طويلة. ويُعرف كانيشكا، أشهر أفراد

السلالة الهندية السكيثية، في التاريخ بأنه الراعي الأعظم للبوذية، ومن المعروف أن البوذية كانت قوية بشكل خاص منذ العصور الأولى في شمال غرب الهند وشرق إيران. ونتيجةً لذلك، كان ماني في هذه المناطق على اتصال وثيق بهذا الدين العالمي الذي كان لا يزال يعجّ بالنشاط التبشيري آنذاك. وقد تركت البوذية أثرًا عميقًا عليه، والذي يبدو جليًا في تنظيم كنيسته والأساليب التي اتبعها لنشر عقيدته بين عامة الناس.

وربما كان نائب الملك، الملقب بكوشان شاه، في ذلك التاريخ ليس سوى شقيق ولي العهد شابور، حيث كان اسمه بيروز.

لم يكن من المقرر أن يستمر نشاط ماني في الهند لفترة طويلة؛ فقد بقي هناك لمدة تزيد قليلاً عن عام. يقول في ملاحظته: "في السنة التي توفي فيها الملك أردشير وتولى ابنه شابور الحكم [وخلفه؟]، أبحرت من بلاد الهنود إلى بلاد الفرس، ومن بلاد الفرس أتيت إلى بلاد بابل وميسان

وبلاد خوزستان". (كيفالايا، ص 15، 27-31).

فعاد ماني إلى مقاطعة فارس بالقارب ليعبر -

ربما بالقارب أيضًا - إلى مقاطعة ميسيني، ميسان. ولعل التحول الغريب الذي رُوي في أسطورة المانيوية ينبغي أن يُناسب هذه الرحلة: "كان لشابور، ملك الملوك، أخ، سيد ميسان، واسمه ميهرساه. وكان معاديًا بشدة لدين رسول النور العجيب. فقد غرس حديقة جميلة جدًا وواسعة بشكل استثنائي، بحيث لم يكن هناك مثيل لها. ثم علم الرسول أن وقت الفداء قد اقترب. وعندها نهض وظهر أمام ميهرساه، الذي كان جالسًا في وليمة في حديقته بمرح كبير. ثم ... أعلن الرسول ... ثم خاطب ميهرساه الرسول قائلاً: "هل توجد في الجنة التي تمجدها حديقة كهذه حديقتي؟"فسمع الرسول هذا الكلام المنمّق عن عدم التصديق، فأراه بقوته العجيبة جنة النور مع جميع الآلهة، ونفخة الروح الخالدة،

وحديقة بكل أنواع النباتات والأشياء الأخرى الجديرة بالذكر التي يمكن رؤيتها هناك. ثم سقط على الأرض فاقدًا للوعي لمدة ثلاث ساعات. وبقيت في قلبه ذكرى ما رآه. ثم وضع الرسول يده على رأسه؛ فعاد إلى نفسه. فلما نهض، سقط عند قدمي الرسول وأمسك بيده اليمنى. وقال الرسول ما يلي..." (م47).

نشاط تبشيري

بعد هذا التحول، الذي سنعود إليه لاحقًا، انتقل ماني إلى مقاطعة آسورستان، بابل نفسها، ومن ثم إلى مقاطعتي ميديا وبارثيا. خلال إقامته في طيسفون، نجح في إقامة علاقات مع الملك العظيم شابور، وتم استقباله في ثلاث لقاءات متتالية مع الملك الجديد. وقد سهل لقاءاته مع الملك شقيق الحاكم بيروز، الذي حوله ماني أيضًا. وفقًا لسيرة ماني كما وردت في الفهرست، فإن اللقاء الأول كان يوم الأحد، وهو اليوم الأول من شهر نيسان، عندما كانت الشمس في برج الكبش. وتذكر السيرة أن ذلك كان في أيام تتويج شابور. وقد اختلف العلماء المعاصرون في هذه النقطة، بينما أيدها آخرون. السؤال هو، هل كان ماني معروفًا بما يكفي للحصول على مثل هذا اللقاء؟ الجواب بلا شك هو نعم. فإذا كان ماني يتمتع بدعم قوي من شقيق الملك، فلا يبدو أن هناك سبباً للشك في ادعائه. في لقائه الأول، كان ماني برفقة والده وتلميذين، شمعون وزكو (كلاهما اسمان سريان). وفي هذه المناسبة أهدى الملك العظيم كتابه الأول، شاپورگان أو "الكتابات المخصصة لشابور"، والذي

كان بالمناسبة عمله الوحيد المكتوب باللغة الإيرانية الوسطى.

وتؤكد المصادر المانوية أن شابور كان معجبًا بشدة برسالة ماني ووافق على السماح له بإعلان تعاليمه بحرية في جميع أنحاء الإمبراطورية. يقول ماني نفسه أن الملك العظيم أرسل توجيهات إلى

السلطات المحلية في كل مكان لتوسيع نطاق حمايتها لتشمل الدين الجديد. يقول في سيرته الذاتية: "لقد جئت إلى الملك شابور". لقد استقبلني بتكريم عظيم وسمح لي بالتجول في أراضيه والتبشير بكلمة الحياة. "لقد قضيت معه في حاشيته سنوات عديدة" (كيفالايا 1، ص 15، 34-31).

وفي لقائه المشؤوم مع أحد الملوك العظام في وقت لاحق،

يروي: "كان الملك شابور مهتمًا بي وكتب لي رسائل إلى جميع كبار الشخصيات بالعبارات التالية: "صادقه ودافع عنه، حتى لا يعتدي عليه أحد أو يتعدى عليه" (كيفالايا 1، ص 16 وما يليه).

وهذا ما أكده الفيلسوف الأفلاطوني المحدث ألكسندر ليكوبوليس. ويذكر أن ماني عاش في أيام الإمبراطور فاليريان ورافق شابور الفارسي في حملاته - "قاتل إلى جانبه" هي كلماته (ضد المانوية 4، 20).

وهكذا نتعلم أن المؤسس الديني قضى عددًا من السنوات في اتباع الحاكم. معنى كلمة "كوميتاتون" التي استخدمها الإسكندر يدل على أن ماني كان ينتمي إلى بيت الملك وكان تابعًا له. وهكذا، وتماشيًا مع الفكر الإقطاعي، نشأت رابطة طاعة وولاء خاصة بين شابور وماني. وبصفته خادمًا ملكيًا، رافق ماني سيده في حروبه الغربية.

وقد حقق الأخير لشابور نجاحات عسكرية وسياسية عظيمة. في عام 260، بدا وكأنه سيعيد إرساء الحكم الأخميني في آسيا الصغرى. وهذا يفسر كيف حصل كارتير، قسيس بلاطه الزرادشتي، من الملك العظيم، كما سجل ذلك في نقوشه، على صلاحيات مطلقة لتنظيم عبادة إيران ومعابدها النارية من جديد في المقاطعات المحتلة من آسيا الصغرى. وقد استقرت هناك طبقة أرستقراطية إيرانية إقطاعية لقرون، وكان المجوس أيضًا، كما كشف الجغرافي سترابو (15، 3، 15)، يتمتعون بمكانة قوية.

لا يمكن تفسير هذه التدابير السياسية والدينية إلا باعتبارها نية من جانب شابور لضم

مقاطعات معينة من آسيا الصغرى إلى إمبراطوريته بشكل دائم، وخاصة تلك التي كانت تنتمي بالفعل إلى مجال النفوذ الإيراني منذ عام 550 قبل الميلاد (راجع ص 4 وما يليه).

من ناحية أخرى، لا يوجد دليل قاطع على ذلك.

كان هدفه هو إدخال دين إيراني محدد، وهو الزرادشتية. كانت عبادة النار التي أعاد كارتير إحيائها هي الطريقة القديمة لعبادة الإله، والتي كانت تشير إلى كل شكل من أشكال الممارسات الدينية الإيرانية.

وبما أن كارتير أشرف شخصيًا على تجديد معابد النار، فمن الواضح أنه كان أيضًا مع القوات الفارسية أثناء تقدمها. ونتيجة لذلك، كان كل من ماني وكارتير - الأعداء اللاحقين - في ركب الملك العظيم. ومن المنطقي أن نفترض أن شابور لم يتخذ أي قرار بشأن الاعتراف الرسمي بأي دين معين، وأي دين ينبغي له أن يختاره في مثل هذه الظروف. إن المانوية لديها الكثير لتوصي به، إذا كان لابد من حل هذه المسألة الصعبة. لكن وجود كارتير وماني ضمن حاشيته يشير إلى أن شابور كان يرغب في إبقاء كلا البديلين متاحين. إن دين ماني، كما سنرى، هو مزيج متعمد من المسيحية والمعتقدات الإيرانية مع ركيزة من عقيدة بلاد ما بين النهرين القديمة في الشكل الذي اكتسبه من الإيمان المعمداني الغنوصي. لقد اعتادت المسيحية والمعتقدات الإيرانية على نوع التقوى في بلاد ما بين النهرين لأن التقاليد المحلية مارست، وإن كان ذلك بشكل غير محسوس في كثير من الأحيان، تأثيراً قوياً. ومن ثم فإن المانوية، أكثر من أي دين آخر، كانت قادرة على تمكين المتنافسين الروحيين العظيمين، اللاهوت المسيحي واللاهوت الإيراني، من الاندماج في توليفة أعلى كانت ستكون متاحة بالتساوي للسكان الأصليين في أرض النهرين مع تطوراتهم الغنوصية للأرثوذكسية الآشورية البابلية السابقة. لقد فتح هذا آفاقًا مهمة.

كان ماني يمتلك اثنين من الرعاة الأقوياء جدًا، أخوين شابور، ميرساه وبيروز، وكلاهما قام بتحويلهما، في بلاط الملك العظيم. كان لخصمه كارتير، كما سنتعلم لاحقًا، أصدقاء أقوياء للغاية تحت قيادة خليفة له.

شابور، على الرغم من أننا لا نعرف من دعمه أثناء حكم شابور. ولكن مما نعرفه عن التجمعات الحزبية التي ازدهرت في البلاط يمكننا أن نفترض أن المجوس الزرادشتيين وزعيمهم كارتير لم يكونوا يفتقرون إلى المؤيدين الأقوياء للخير.

ولكن، مهما كان الأمر، فقد ظل الوضع الراهن على حاله طوال فترة حكم شابور التي استمرت ثلاثين عامًا. يبدو أن المانوية كانت العقيدة الأكثر تشجيعًا في الإمبراطورية الساسانية، ولكنها لم تصبح دينًا للدولة، كما كان طموح ماني بالتأكيد. نحن لا نعرف ما هي الاعتبارات التي منعت شابور من اتخاذ مثل هذه الخطوة، ولكن يمكننا بالتأكيد أن نضع في مرتبة عالية إلى حد معقول في القائمة قوة التقليد المحافظ الذي ورثه من أسلافه، كهنة النار الزرادشتيين في استاكسر. في نقشه العظيم، ينبثق شابور من المبادئ التي وضعت للعبادة الروحية لعائلته باعتباره أميرًا زرادشتيًا تقليديًا، أي "زرادشتيًا" بالمعنى التوفيقي المقبول للكلمة في عصره. وكان هذا موقفه الرسمي. ولكن من المبرر أن نفترض أن تعاطفه الشخصي يميل مع ماني، وإلا فإن سلوكه الخيري لن يكون قابلاً للتفسير.

ومع ذلك، فقد كان هذا هو الوقت الذي شهد تقديم

العملية التي أدت تدريجياً إلى الاندماج بين الكهنوتين المتنافسين في الإمبراطورية، وكان هذا الاندماج هو العامل الحاسم في إنشاء كنيسة الدولة الزرادشتية. كانت الطبقات الكهنوتية هي المجوس مع مقرهم الرئيسي في ليز في ميديا أتروباتين والهرباد في منطقة فارس. وقد حظي المجوس بمكانة رائدة، وفي العصر الساساني مارسوا أعمال فساد كأعضاء في محاكم التفتيش ضد المسيحيين، والمانويين، والبوذيين، والأقليات الدينية الأخرى. لقد أدى إنشاء كنيسة فعالة إلى إنشاء مجموعة من الكتب المقدسة، وهي مجموعة القوانين الكنسية، أو الأبستاك أو أبستاق. لا شك أن ممثلي المعتقد الإيراني القديم كانوا يهدفون من خلال إنشاء كنيسة للدولة وإصدار قانون، إلى وضع حد للتعاليم الجديدة، المسيحية والمانوية. إن إعداد

التقاليد المقدسة كان بمثابة ثورة هائلة في الحياة الثقافية والدينية في إيران. يقدم كتاب أبستاق نفسه كنظير متعمد للكتب العقائدية لماني. ولقد كانت الزرادشتية في منتصف القرن الثالث على وشك ترسيخ مكانتها والدفاع عنها.

ومن جانبه، قام ماني بتطوير مشروع مدروس بعناية ومنظم بشكل مثير للإعجاب. وقد امتدت مهامه التبشيرية، وفقًا لخطة مفصلة، شرقًا وغربًا. لقد قام هو نفسه، كما يخبرنا، برحلات جديدة إلى أجزاء مختلفة من الإمبراطورية: فقد أمضى ... سنوات عديدة في بلاد فارس، وفي أرض البارثيين حتى أقصى الشمال حتى أديابين، وفي المناطق الحدودية لإمبراطورية الرومان (كيفالايا، الجزء الأول، ص 16).

أما المناطق الحدودية التي ذكرها فكانت مقاطعة بيت عربي، وأهمها مدينة نصيبين. وهكذا أسس ماني مجتمعات جديدة أينما ذهب، وسافر عبر الإمبراطورية في كل اتجاه. ولكنه لم يكن وحيدًا في التبشير، بل أرسل تلاميذه شرقًا وغربًا أيضًا. ويصف نص فارسي متوسطي مثل هذه المشاريع. ومن النص م 216 نعلم أن ماني كان في في أرداكسير، وهي جزء من طيسفون، عندما نظم هذه الرحلات التبشيرية.

"فأرسل الرب ثلاثة كتبة والإنجيل وكتابين آخرين إلى أدّا." وأمر قائلاً: "لا تذهبوا أبعد من ذلك، بل ابقوا هناك كالتاجر الذي يفتح متجرًا!" لقد عمل أدّا (أدا) بجد في تلك المناطق، وأسس العديد من الأديرة، وانتخب العديد من المختارين والسامعين، وكتب الكتب وجعل من الحكمة سلاحًا، وواجه "العقائد" بهذه (الكتب)، ووجد الخلاص بكل طريقة. لقد قمع وقيّد "العقائد". وصل إلى الإسكندرية...

. وقد أجرى العديد من التحولات والعجائب في تلك البلاد. "وقد تقدم إيمان المبعوث في

إمبراطورية الرومان." (م2 ر 1، 9-33.)

وبذلك استطاع ماني أن يحظى بقبول دينه

في مصر حتى في حياته. ولكن يبدو أن نجاحات مشاريعه الشرقية لم تكن أقل أهمية.

وقد تم تنظيمها من مقاطعة هولوان التي كانت عاصمتها التي تحمل الاسم نفسه تقع على الطريق الرئيسي من طيسفون إلى همدان. يقول النص المذكور آنفًا: "عندما كان مبعوث النور في مدينة هولوان الإقليمية، أطلق على نفسه اسم مار عمو، المعلم، الذي كان يعرف اللغة والخط البارثيني، وكان على درايةأيضًا بـ... أرسله مع الأمير أرتابانوس، الأخوين اللذين كانا ناسخين ومُنَوِّرَين للكتب، إلى أبارسهر. وقال: "مبارك هذا الإيمان، فليُرَوَّج بقوة هناك بفضل المعلم والمستمعين والخدمة." (M 2 R I 34-R II، 12).تشير أسطورةٌ حول ما حلَّ بمار عمو عندما قاومه إله الحدود في خراسان، إلى أنه وصل بالفعل إلى مقاطعة خراسان الشرقية الكبرى، وواصل هناك أنشطةً تبشيرية. ولأن البارثيينية كانت اللغة العامية، فمن الطبيعي أن يتقن مار عمو هذه اللغة وكتابتها. عُرفت أبارسهر، حيث أُرسل، فيما بعد باسم نيف ساهبور (نيسابور). وقد استخرج علماء الآثار الروس سجلاتٍ بارثية في هذا المكان، مما يدل على المكانة المهيمنة التي احتلتها اللغة وكتابتها في هذه

المقاطعة العظيمة.

أدى إدراج أمير بارثي يُدعى أرتابانوس في البعثة إلى تكهنات واسعة النطاق والشكوك حول "نشاط سياسي مباشر من جانب ماني ضد النظام الساساني" في خراسان، "الوطن البارثي". ومع ذلك، بما أننا ندرك الآن مدى كرم الملك الساساني شابور تجاه ماني، فقد أصبحت جميع الفرضيات من هذا القبيل غير قابلة للتصديق. من ناحية أخرى، من الواضح أن أصل ماني البارثي قد ضمن له نطاقًا مناسبًا بشكل خاص في إقليم خراسان، موطن أجداد البارثيين القدماء. أصبحت هذه الأخيرة الآن مقاطعة رئيسية للكنيسة المانوية ونقطة انطلاق للنزعة التبشيرية في أقصى الشرق.

انطلقت مهمة ثالثة، بقيادة آدا (ي) أيضًا - ولكن هذه المرة بالاشتراك مع أبزاخيا - في عامي 261-262 إلى مدينة كركة بيت سلوق في ولاية بيت كرماي، شرقي نهر دجلة. وقد حققت هذه المهمة أيضًا، وفقًا

لسجلات الشهداء المسيحيين، نجاحًا باهرًا لما يقرب من قرن من الزمان، حيث ظلت ذكرى النشاط المانويّ حيةً في الأذهان.

يقدم كتاب "أعمال أرخيلاوس" المسيحي صورة بيانية، رغم أنها مليئة بالكراهية ومشوهة إلى حد ما، لنشاط ماني نفسه. يظهر في الأماكن العامة مرتديًا بنطالًا واسعًا ومتطايرًا من عباءة صفراء وخضراء وزرقاء سماوية، وعصا طويلة من خشب الأبنوس في يده. يحمل تحت ذراعه اليسرى

كتابًا بابليًا (أعمال أرخيلاوس، XIV 3). إنه بالضبط الزي والزينة التي تظهرها شخصيتان في اللوحات على جانبي الحراب في ميثرايوم في دورا . إنهما

المؤسسين الأسطوريين للأسرار الميثراية ولهذا لدينا هنا المظهر التقليدي لكهنة ميثرا. ونظرًا لأن هذا هو الزي الذي كان يرتديه ماني، فقد أطلق عليه أعمال بحق اسم كاهن ميثرا ، XL أعمال أرخيلاوس].

7). يوجد نقش عملة غامض من شاراسين في جنوب بابل بالخط المندائي وربما يقرأ، "ماني، معين ميثرا". مرة أخرى الرابط بين ماني

وميثرا! ولكن هل نفترض حقًا أن ماني حصل من الملك العظيم على امتياز سك العملات المعدنية، والتي كانت مخصصة عادةً لحكامه؟ لو كان الأمر كذلك، لكان قد مُنح منصبًا قياديًا في ميسيني، مقر الحركة المندائية. ولعلّ لغز هذه العملة لشاراسين لا يزال ينتظر الحل، وتبدو المشكلة برمتها مُحيّرة. على أي حال، من الواضح أن صلة ماني بالميثراوية كانت وثيقة. يذكر كتاب "أعمال أرخيلاوس" خلافاته مع كهنة ميثرا (الجزء الثالث والستون)، ويوضح أنه كان بإمكانه الاعتماد على دعم قوي في المناطق الحدودية الأرمنية شمال غرب إيران (حيث سُمّيت قلعة أرابيون الحدودية، أروان المعاصرة). كانت هذه المناطق التي كان فيها تبجيل ميثراوية قويًا بشكل خاص. وبما أن ماني في هذه المرحلة من حياته المهنية كان من الواضح أنه مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالميثراية وكان يرغب في أن يُنظر إليه كممثل للإله، فيمكن أن نطلق على هذه المرحلة فترة ميثرا.

ومن ناحية أخرى فإن ما نعرفه من رسائل ماني

يعكس جانبًا مختلفًا تمامًا. ففي كل نقطة من المراسلات يقدم نفسه باسم "ماني، رسول يسوع المسيح". من الواضح أن ماني، منذ وقت معين فصاعدًا، شعر في المقام الأول بأنه ممثل المسيح. إنها مشكلة سنعود إليها لاحقًا. Pp. 67, 72, 82 et seq., 125, 143, 158.) . . .

الأيام الأخيرة

نحن لا نعرف الكثير عن حياة ماني خلال هذا الجزء الأكثر نشاطًا في حياته المهنية. فقط في نهاية أيامه أصبحت المعلومات أكثر تفصيلاً.

توفي شابور في منتصف أبريل عام 273، وخلفه على العرش ابنه هرمزد الأول. قدّم ماني احترامه له على الفور. اتخذ الملك العظيم الجديد موقفًا

تجاه ماني ودينه لا يقلّ تمسكًا بدين أبيه، وجدد تصريح المرور الذي أصدره سلفه. كما مُنح ماني إذنًا خاصًا بالتوجه إلى بابل. (العظات المانوية، ص 42، 15-30، 48، 9-13.)

لكن هرمزد حكم سنة واحدة. وبينما كان ماني

في بابل، توفي الملك العظيم وخلفه

أخوه بهرام الأول، الذي استمر حكمه من عام 274 إلى عام 277.

كانت رحلة ماني قد أخذته إلى أسفل نهر دجلة، وزار المجتمعات التي تقع على جانبي طريقه، حتى وصل إلى هرمزد-أردشير في مقاطعة سوسيانا. وكان هدفه هو التقدم نحو مملكة كوشان مع مراكزها في كابول وغاندهارا. ويبدو أنه شعر بالتهديد الذي واجهه في حياته، فسعى إلى الوصول إلى تلك الأراضي التي كان يعتمد فيها على الحماية والدعم منذ توليه منصبه الأول. وفي هذه اللحظة بالذات، وصله قرار الرفض الملكي على زيارته لمناطق كوشان. وتوضح هذه الظروف في المقام الأول مدى اطلاع المسؤولين الملكيين على تحركات وخطط سفر الشخصيات المهمة، وثانيًا أن ماني قد وصل إلى منصب بارز بما يكفي لمراقبة أنشطته عن كثب - على النمط الأخميني القديم - من قبل أعلى سلطة. "ثم

عاد غاضبًا ومكتئبًا"، وفقًا للوصف القبطي لأسابيع ماني الأخيرة. غادر هرمزد-أردشير ووصل إلى ميسيني، ومن ميسيني إلى نهر دجلة.ومن هناك أبحر إلى طيسفون. ولما وصل إلى الشاطئ ومضى في طريقه، حذّرهم من اقتراب استشهاده قائلاً: "انظروا إليّ واشبعوا يا أبنائي. لأني سأفارقكم جسديًا". (العظات

المانوية، ص ٤٤، ١٢-٢٠).

فعاد ماني إلى بلاد ما بين النهرين وتوجه شمالاً على طول نهر دجلة عبر البحر إلى طيسفون. وانضم إليه بعد فترة وجيزة أمير صغير يدعى بات، والذي قام هو نفسه بتحويله. عُثر في وقت لاحق (حوالي عام 350) على اسم إقطاعي أرمني، زعيم عشيرة السحاروني. ربما كان رفيق ماني أحد أجداده، ملكًا بارثيًا صغيرًا (يتحدث النص T II D 163 عن "الملك بات") من أرمينيا. إذا كان هذا التلميذ الأميري من أرمينيا حقًا، فسيُقدم ذلك تأكيدًا جديدًا

على صلات ماني بشمال غرب إيران.

أصدر الملك العظيم الجديد بهرام الأول تعليمات لبات بالحضور مع ماني. لكن شجاعته خذلته بوضوح، واضطر ماني للقيام بهذه الرحلة الأخيرة المصيرية وحيدًا. كان الطريق الذي سلكه قوسًا واسعًا قبل أن يصل إلى مدينة بيلابات السكنية الملكية يوم أحد. ويبدو أن وصوله قد أثار حماسًا كبيرًا.

تقول وثيقة مجزأة باللغة البارثية أن "كاردير، الموباد، تشاور مع "المساعدين" الذين خدموا الملك وكان الحسد والمكر في قلوبهم (؟) (T II D 163). يعتقد أن هذه الرواية أن كارتير تحالف مع التابعين للملك، الذين وُصفوا أيضًا بأنهم "مساعدون"، ويشير إلى أن مزيجًا من المصالح الدينية والسياسية والعسكرية في البلاط ربما كان مسؤولاً عن سقوط ماني.

وتؤكد النصوص القبطية أن المجوس اتخذوا الخطوة الأولى من خلال قيام زعيمهم على الأرجح بتأليف "عريضة اتهام" وتقديمها إلى الملك. كان لا بد أن تمر عملية العزل، سواء كانت شفهية أو مكتوبة، عبر قنوات مختلفة وفقًا لسابقة راسخة تمامًا. ذهب

المجوس وقدموا شكواهم ضده إلى كارديل. بدوره، أخبر كارديل SuyxieSpoç. ثم ذهب كارديل وSuyxieSpoç وأبلغا MayJaxwp بالتهمة. من جانبه، أبلغ MayJaxwp الملك. وعندما سمع ذلك... أرسل في طلب سيدي واستدعاه.

(العظات المانوية، ٤٥، ١٤-١٩) .

ص

وهذا يشهد على حقيقة أن كارتير لم يكن بعد في منصب رفيع يسمح له بالتوجه مباشرة إلى الملك في هذا الأمر. وكان لديه اثنان من المسؤولين، وهما MayJaxwp وSuyxieSpoç، الذين لا نعرف عن وظائفهما إلا القليل. ينقل MayJaxwp، المقرب من الملك، الاتهام إليه. يقول: "لقد علم ماني ضد شريعتنا". إن الديانة الزرادشتية المعترف بها، والتي يديرها المجوس، كانت تُعرف دائمًا باسم "القانون". وقد اعتبرت مثل هذه الجرائم ضد العقيدة الدينية في القضاء الساساني اللاحق "جرائم ضد الله" ويعاقب عليها بالإعدام. ومن المحتمل أن هذا كان الحال أيضًا في الفترة الساسانية السابقة.

وإذا كانت الظروف التي أُمر فيها ماني بتقديم نفسه للملك غير مواتية، فإن جلسة الاستماع - وهو مصطلح أكثر ملاءمة من "المقابلة" - اتخذت مسارًا عاصفًا إيجابيًا. معرفتنا بهذه الإجراءات كاملة إلى حد ما من خلال النص الإيراني الأوسط والوثائق المانوية القبطية، على الرغم من أن كليهما للأسف مجزأ فقط. جاء [ماني...] [إلى اللقاء مع الملك بهرام]، بعد أن [استدعى] أنا، نهزاداغ، المترجم، كوستاي، [الكاتب (؟)]، أبزاخيا، الفارسي. كان الملك على المائدة ولم يغسل يديه بعد. دخل أعضاء بلاطه وقالوا: "ماني قد جاء ووقف عند الباب". أرسل الملك رسالة إلى السيد: "انتظر قليلاً حتى أتمكن من المجيء إليك". وجلس السيد مرة أخرى على جانب الحرس (؟) حتى غسل الملك يديه لأنه (!) كان ذاهبًا للصيد. ثم نهض من طعامه، ووضع يده على ملكة الساكان والأخرى على كاردير، ابن أرتابانوس، وجاء إلى السيد. وكانت كلماته الأولى: "أنت غير مرحب بك!" لكن السيد أجاب: "لماذا؟ هل فعلت أي شر؟" قال الملك:

"لقد أقسمت أن لا أتركك في هذه الأرض." وفي نوبة من الغضب خاطب السيد قائلاً: "آه، ما حاجتك إليك وأنت لا تذهب إلى الحرب ولا تطارد المطاردة؟ ولكن ربما تكون مفيدًا لمهارتك في الأدوية أو مساعدتك في الطب؟ "لا، حتى هذا لا تفعله!" فأجاب السيد: لم أفعل لك شرًا. لقد قدمت لك ولعائلتك الإحسان دائمًا. وكثيرون هم عبيدك الذين حررتهم من الشياطين والأرواح الكاذبة. وكثيرون هم الذين أخرجتهم من فراش المرض. وكثيرون هم الذين خففتُ عنهم الحمى. وكثيرون هم الذين جاؤوا إلى الموت فأحييتهم". (M 3.)

أما الشخصيات التي شاركت في هذا المشهد إلى جانب الملك العظيم وماني فكانت في المقام الأول رفاق ماني، والمترجم نوهزاداغ، وكوستاي الكاتب، وأبزاخيا الفارسي. والاثنان الأخيران مألوفان لنا باعتبارهما من تلاميذ ماني الموثوق بهم. كان أبزاخيا مع آدا رئيسًا للبعثة إلى كاركا دي بيت سيلوك؛ وكان كوستاي مشاركًا مع ماني في التوقيع على رسالة إلى سيسينيوس، خليفة ماني الأخير في رئاسة الكنيسة المانوية. من المدهش أن يكون ماني برفقة مترجم، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن ماني لا يستطيع التحدث باللغة الإيرانية. أولاً، لا نعلم ما إذا كان نوهزاداغ حاضراً كمترجم أم كصديق. إذا كنت مترجمًا، فيجب أن نتذكر أنه على الرغم من أن ماني أهدى عمله شاپورگان إلى شابور الأول في الفارسية الوسطى، إلا أن هناك فرقًا بين كتابة اللغة والتحدث بها. من الممكن أن يكون ماني، وهو من البارثيين، قادرًا على التحدث باللغة البارثية الوسطى ولكن ليس باللغة الفارسية الوسطى بشكل صحيح تمامًا. ومن ناحية أخرى يبدو من غير المحتمل أن الملك العظيم لم يكن يفهم لهجة وثيقة الصلة مثل اللهجة البارثية الوسطى. لا يبدو من المعقول أن يحتاج ماني إلى خدمات مترجم في هذا اللقاء المشؤوم.

وفي المقام الثاني هناك ذكر لأتباع الملك، الذين يؤدون واجباتهم البلاطية المعتادة كحُجّاب وغلمان.

تظهر ملكة ساكان وكارتير، ابن أرتابانوس، في هذه المناسبة كأقربائه المقربين. لم يكن هذا الكارتير، الذي سُجِّل اسمه أيضًا في نقش شابور العظيم في كعبة زردست، مطابقًا تمامًا، كما كان يُفترض سابقًا، لمعبد كارتير. كانت ملكة ساكان زوجة ما يسمى بساكانساه، حاكم ساكاستان، وهي منطقة كانت تُدار في أوائل العصر الساساني من قبل أقارب الملك المقربين. إن المفضل الخاص الذي استمتعت به هذه الأميرة من بهرام جدير بالملاحظة. كانت زوجة بهرام الثالث، حفيده.

تُوسّع النصوص القبطية وصف هذا المشهد بترك بهرام يُطالب أخيرًا بتفسير سبب نزول الوحي على ماني وليس على الملك العظيم. ماني في حيرة من أمره بشأن أي إجابة سوى أن هذه كانت مشيئة الله. King. وانتهت الجلسة المليئة بالاضطرابات بتذكر ماني للنعم التي أظهرها له شابور وهرمزد،

ثم ختمها قائلاً: "افعل بي ما تشاء!"

وعندها أمر الملك بتقييد ماني. ووضعت ثلاث سلاسل على يديه، وثلاث على كاحليه، وسلسلة واحدة حول عنقه. لقد تم قفل الأغلال وتم اقتياده إلى السجن. هذا النوع القاسي من التقييد معروف جيدًا في سجلات الشهداء المسيحيين. وفي تلك الحالة، قضى ماني الأيام من 9 يناير إلى 1 فبراير 276 أو، وفقًا لـ

أو، وفقًا لحساب آخر، من 31 يناير إلى 26 فبراير 277.

وبموجب العادة الشرقية القديمة، تمكن ماني خلال هذه الأيام الستة والعشرين من رؤية تلاميذه والتحدث إليهم. لقد شعر أن نهايته اقتربت، ولذلك أعطى لأقرب أتباعه التوجيهات المناسبة. وقد تم نقل هذه النصوص إلى الكنيسة في وقت لاحق عن طريق مار عمو، الذي كان حاضرا. ثم استنفدت قوة ماني البالغ من العمر ستين عامًا. لقد أضعفه الصيام والتقشف، فلم يعد بإمكانه أن يتحمل القيود الثقيلة، وفي اليوم الرابع من شهر سحرفار انهار ومات. "وفي الساعة الحادية عشرة صعد من جسده إلى مساكن عظمته في الأعالي." وكان حاضراً أحد كبار الكهنة المانويين اسمه عزاي واثنان من المختارين.

انتشر خبر وفاة ماني بسرعة في جميع أنحاء مدينة بيت لابات. تجمع الناس بأعداد كبيرة. أمر الملك العظيم بلمس شعلة مشتعلة في جسد ماني للتأكد من أن الزعيم الديني المكروه قد مات حقًا. ثم تم تقطيع الجثة وتعليق الرأس المقطوع فوق بوابة بيت لابات. وفي وقت لاحق، دُفنت بقاياه الأرضية على يد أتباعه المخلصين في طيسفون (عظات، ص 46-67)

سفر المزامير، الإصحاح الثاني، . 17، 5-18).

الفصل الثالث

تعاليم ماني (1)

إرسال وهزيمة الإنسان البدائي - عودة الإنسان البدائي - استعادة جزيئات الضوء - أسطورة "إغواء الأركونات"

إرسال وهزيمة الإنسان البدائي

في جدال مع المانويين، وضع أوغسطين الكلمات التالية على لسان فاوستوس: "أعَلِم أن هناك عنصرين أساسيين، الله والمادة. "نحن ننسب إلى المادة كل ما هو شرير، وإلى الله كل ما هو خير، كما يليق".

(*Contra Faustum*, XI I.)

هنا يتصرف فاوستوس باعتباره تلميذًا حقيقيًا لماني، لأن عقيدة العنصرين الأساسيين، الله والمادة، كانت في مركز نظام ماني. هاتان المادتان الأبديتان، اللتان لم تمرا أبدًا بأي عملية خلق، يمكن أن يطلق عليهما أيضًا اسم النور والظلام أو الحقيقة والكذب. وهكذا يمكن اعتبار المفاهيم غير الشخصية للحقيقة والنور بمثابة كائن شخصي، الله، في حين أن الكذب والظلام لم يتلقيا التسمية غير الشخصية "المادة" فحسب، بل يمكن تجسيدهما أيضًا باعتبارهما "أمير الظلام". ولكن هذا لا يعني أن المانيين اعترفوا بوجود إلهين. وفي هذا الصدد، يقول فاوستوس: "لم يجد اسم إلهين مكانًا في تفسيراتنا أبدًا". نحن نعترف بعنصرين أساسيين، ولكننا نسمي أحدهما "الله"، والآخر "المادة"، أو كما أقول عادة "الشيطان" (إبليس). (ضد فاوستوس، XI I.)

إن هذا الرفض لمنح العنصر الشرير، المادة، تسمية "الله"، يرقى بطبيعة الحال، كما لاحظ فرديناند كريستيان باور قبل مائة وخمسين عامًا، إلى حد

تقييد الثنائية الصارمة، والاعتراف بأن العنصر الصالح متفوق على الشر، وهو المسؤول عن حجب المنطق. ومن الواضح تمامًا، كما أكد باور، أن ماني اتخذ من الثنائية الإيرانية القديمة نقطة انطلاق له. استند هذا إلى فكرة الصراع المستمر بين مبدأين أساسيين، أوهرمازد (أو أهورا مازدا) الخير وأهريمان (أو أهرا ماينيو) الشر. كان هذان المبدآن الأساسيان توأمين وكان عليهما في البدايات الأولى للزمن الاختيار بين الخير والشر. أهريمان اختار الشر، وأوهرمازد اختار الخير (التوأم غاثا، ياسنا 30).

يبدو أن فكرة وجود مثل هؤلاء التوائم الإلهيين تشير بالتأكيد إلى المساواة الأصلية في المكانة. ولا ينقصنا مثل هذا المساواة. فخلف كتاب غاثا الخاص بزرادشت يمكن تمييز الخطوط العريضة لتفسير كوني مختلف، وحدوي وجودي، يزعم أن أوهرمازد وأهريمان قد ولدا من قبل كائن إلهي بدائي، زرفان، الذي كان إلهًا خنثى في الزمان والمكان.

كان هذا الإيمان الزرفاني في أيام ماني مدعومًا بقوة من قبل المجوس الميديين، الذين كان هذا الإيمان مسيطرًا بينهم بالفعل في العصر الأخميني (راجع أعلاه ص 21). وكان هذا الخط من الدين الإيراني هو الذي أدى إلى صراع مع المسيحية في أرمينيا وشمال بلاد ما بين النهرين. عندما هاجم آباء الكنيسة "تعاليم المجوس"، كانوا ينتقدون الزرفانية.

تناولت الأسطورة الزرفانية الرئيسية على وجه التحديد ولادة التوأم السماوي. ويقال إن زرفان أراد أن يكون له ابن، ولهذا الغرض قدم تضحيات لمدة طويلة من الزمن. ولكن بعد ذلك بدأت الشكوك تسيطر عليه حول ما إذا كان سينجب أطفالًا حقًا. ومن ثم حمل بأهريمان الشرير، الذي ولده أولاً، وكان أسود اللون ورائحته كريهة. ثم ولد أوهرمازد الثاني، وكان جميلاً، طيب الرائحة. twin وبما أن أهريمان كان أول من ولد، فقد كان بإمكانه المطالبة بحقوق البكورية. وقد تلقى أيضًا من أبيه زرفان السلطة على نصف مسار هذا العالم وأصبح ملكًا هناك، شاه. كان أوهرمازد، مع ذلك، حاكمًا ذا سيادة، باتيكسا، وكان من جانبه

مُنح السلطة على النصف الثاني من مسار العالم. لذلك

في النهاية سيكون النصر على توأمه من نصيبه.

إلى هذه الدرجة، فإن النظرة الثنائية، الحاضرة في تطوير الزرفانية الوحدوية الوجودية، تخفف بحد ذاتها من الثنائية الصارمة من خلال جعل أهريمان فقط هو "شاه" و أوهرمازد "باتيكسا" من ناحية، وإعلان النصر النهائي لأوهرمازد من ناحية أخرى. وبذلك أصبح أوهرمازد، باعتباره المنتصر المقدر في القتال بين حاكمي العالم، يتمتع بالأفضلية منذ البداية.

ليس هناك شك في أن أهريمان كان يُعتبر في هذا النظام الديني إلهًا حقيقيًا وليس مجرد شيطان. كثيرا ما ذكر الكتاب اليونانيون أن أهريمان لم يكن إلهًا (ثيوس) بل شيطانًا (دايمون). ومع ذلك، تؤكد الخلافات المسيحية أنه تم تبجيله باعتباره إلهًا "قويًا في الغضب". الميثراية أيضًا، التي ثبتت صلتها بالزرفانية منذ زمن طويل، كرّست له مذابح نُقش عليها "ديو أريمانيو" أو "للإله أهريمان"؛ وكانت تُقدَّم له القرابين كإله.

وبالتالي يمكن القول بأن ماني قد عمل على توسيع وتكثيف اتجاه كان موجودًا بالفعل في الدين الإيراني، لأن المانوية كانت تكره الادعاء بأن القوى الصالحة والشريرة أخوة. في صيغة الاعتراف المانوية، والتي سيتم ذكر المزيد عنها لاحقًا (راجع ص 83)، نجد ما يلي: "هل كان ينبغي لنا أن نقول إن أوهرمازد وأهريمان كانا أخوين أصغر وأكبر... إذن أتوب... الآن

وأطلب المغفرة عن الخطايا" (Xvästväneft I C 3-4 ; cf. HR p. 94M28)

(,II

كان العنصر المهم للكائن الأعلى، والذي كان يحكمه، هو النور. كان يُعتقد أنه جوهر الكائن الإلهي. وبالمعنى الدقيق للكلمة، فهي مادة يمكن إدراكها وتختلف تمامًا عن العقل أو المادة، ولكنها تمتلك في الوقت نفسه صفة التجلي. كان الله "أبو النور المبارك". وباعتباره أبا إله، كان له السيادة على عالم النور بينما كان هذا العالم، الذي يتكون من نور الأرض ونور المجالات، متزامنًا جوهريًا مع الألوهية الأعلى. لقد كانا متطابقين لأن عالم النور بأكمله هو في نفس الوقت جسد الإله. وقد زعم البعض أيضًا أن هذا العالم

الروحي لم يكن خلقًا إلهيًا، بل كان منذ الأزل، باعتباره تعبيرًا حقيقيًا عن وجود الله، مطلقًا وموجودًا معه. ولو أن جسيمًا في عالم النور نتج عن الفيض أو الخلق، لما أمكن منحه صفة الإطلاق.

* لقد حدد ماني الجسد المدرك لله على أنه "المساكن" الخمسة: الحس، والعقل، والفكر، والتأني، والنية. وقد اعتبر أن هذه الأنشطة الفكرية تشكل جوهرها ومنتجاتها. وقد ورد مصطلح "المساكن" في الرسائل التأملية اليهودية المبكرة وفي النصوص المندائية.

في عالم النور كان الله جالسًا على عرشه، محاطًا بنوره وقوته وحكمته. تمثل هذه الخصائص الثلاث ثلاثة جوانب مختلفة منه، وتشكل معه رباعية تتكرر في الترانيم المانوية، كما توجد في المصدر العربي الفهرست.

إن الجوانب الثلاثة لطبيعة الله تشكل وفرة وجوده، وهي الوفرة التي تم التعبير عنها في مفهوم "الله". وقد تم وضع هذه الكلية الأخيرة بجانب الجوانب الثلاثة ككيان فردي - وهي طريقة حسابية فريدة من نوعها ولكن مبدأ خاص غالبًا ما يتم مواجهته في النظام الديني الهندي الإيراني، حيث يمكن إضافة مجموع الأجزاء كجزء خاص به إلى الباقي أو حتى مواجهتها ككمية مستقلة تمامًا، والتي لها أصل هندي آري. وسوف نرى لاحقًا أن هذا المبدأ لعب دورًا أساسيًا في المانوية. وهكذا امتلك الله أربعة جوانب، كما كان الحال، في تعاليم ماني، وأطلقت عليه صيغة الرفض اليونانية اسم "الأب ذو الوجوه الأربعة للعظمة" (Migne SG I،

العمود 1401).

كان هذا المفهوم للكائن الأعلى باعتباره إلهًا رباعي الوجوه مرتبطًا بأقرب طريقة ممكنة بصورة الله الزرفانية. لأن زرفان كان في الواقع إلهًا ذا أربعة وجوه، وهنا يصبح الارتباط التاريخي بين المانوية والزرفانية حقيقة ثابتة. ظاهريًا، يبدو الارتباط أكثر وضوحًا في النصوص الإيرانية الوسطى، حيث

يُطلق على الله في اللغات الفارسية الوسطى والصغدية اسم زرفان ببساطة، ويتخذ الرباعي الشكل التالي:

الوسطى	الفارسية	الصغدية	الزرفانية
زرفان	الله	زرو	زورفان (زمان)
روسن	نور	روكسينيك	نور
زور	قوة	زوور	قوة
فاهيه	حكمة	?كي	الحكمة (إكسرات)

كان عالم النور غير محدود من ثلاث جهات - إلى الشمال، وإلى الشرق، وإلى الغرب. ولكن في الجنوب واجه الظلام. في هذه المرحلة، أصبحت دائرة قوة "أبو العظمة"، كما أسماه ماني، محدودة. في عالم النور ساد السلام والوئام التام. وقد تم وصف جمال الآب، المزين بالزهور، بكلمات مبهجة. كان هناك اثنا عشر أيون، مغطاة بالزهور أيضًا، تقف أمامه وتكدسه بمزيد من الأزهار. كان أبناؤه الإثني عشر، كما كانوا يُطلق عليهم أيضًا، موزعين بحيث يقف ثلاثة آلهة في كل منطقة سماوية، وهو مخطط يتكون من أربعة في ثلاثة، وهو ما يتوافق مرة أخرى مع النمط الرباعي. هبَّ نسيمٌ مُنعِشٌ في أرجاءِ السماءِ حيثُ كانَ الرحيقُ يتدفقُ بلا انقطاعٍ.

كونترا فوستوم الخامس عشر؛ م 692، م 730).

وقد أدى ذلك إلى تباين حاد في انسجام عالم

النور مع حالة عالم الظلام. كان سكان عالم المادة يتدافعون ويدفعون بعضهم البعض هنا وهناك، ويطاردون بعضهم البعض بجنون. لقد أدى هذا الاضطراب الدوامي ذات يوم إلى دفع عرق الظلام إلى الحافة العليا للمملكة حيث يلامس الظلام النور. وعندما وقع نظر الأمير ورفاقه عليه، انتابهم شوق شديد إلى هذه المملكة الجميلة والعظيمة. فتوقفوا عن الصراع وتشاوروا فيما بينهم حول كيفية المشاركة في النور، وكيفية الامتزاج به. لقد تسلحوا للهجوم وخرجوا من الأسفل إلى عالم النور الذي كان محاطًا بتشنج خطير.

للدفاع عن نفسه ومملكته، كان على الملك وأبو النور أن يخرج الآن من "راحته المهيبة في ذاته" ومن وفرة وجوده. كان عليه أن ينتقل من وجود التأمل إلى وجود الفعل.

وقد لفت باور الانتباه إلى الأصل الإيراني لموضوع الصراع الأسطوري والذي يمكن العثور عليه على وجه الخصوص في كتابات البهلوية بندهشن وزاتسبرام. إن المقاطع ذات الصلة هنا هي ذات طابع زرفاني بحت. كان إلههم الأعلى مشتقًا من زرفان ثنائي الجنس، الذي استوفى أثناء عملية الخلق دور الأب والأم، كما ورد في العبارة "pitarïh ut mâtarïh". وتتابع الكتابات أن أهريمان، الذي جاب عالم الظلام، مدّ يده ذات مرة نحو النور ولمحه. وبعد ذلك، برفقة مجموعات مسلحة من شياطين الظلام التي استدعاها، اخترق عالم النور من الأسفل. ومع ذلك، فإن موضوع الصراع في حد ذاته كان أقدم بكثير من تدوينه المتأخر جدًا في هذين المصدرين. لقد روى بلوتارخ، مستشهداً بالمذكرات المجمعة للكاتب ثيوبومبوس، كيف هاجم أهريمان وشياطينه العالم العلوي وكيف اختلط الخير بالشر نتيجة لذلك. في وجهة النظر الزرفانية، التي يشهد عليها كتاب الحكمة الإيراني الأوسط "Mënok i Xrat"، كان العالم على شكل بيضة، وقد ذكر بلوتارخ ذلك أيضًا (.De Iside et Osiride, Chap. -) (46-47).

ومع ذلك، كان الله، الكائن الأسمى، نقيًا وبالتالي

غير مناسب للنضال والصراع. ماذا كان عليه أن يفعل لإحباط قوة الشر؟ لقد "استدعى "أم الحياة". لم يستخدم ماني أبدًا مصطلحات مثل "خلق"، بل استخدم دائمًا الفعل "دعوة"، qerā في السريانية، وهو نفس ما استخدمه المندائيون بهذا المعنى الخاص. إن اسم "أم الحياة" هو تذكير بحقيقة أن الحياة الأولى، والحياة الثانية، وربما الحياة الثالثة، هي تسميات سبق أن صادفناها فيما يتصل بـ "بالنقاء"، تلك الحركة الغنوصية التي نشأت منها المانوية نفسها. إن القياس يتطلب بشكل صحيح أن يكون هناك "أب للحياة"، ولكن بدلاً من ذلك هناك "أب العظمة" كما هو مذكور في النص الأصلي.

التقليد النصي السرياني الباقي. وفي الخلفية يمكن استنتاج وجود روابط ليس فقط مع مفاهيم بلاد ما بين النهرين، حيث لعبت "الحياة" دورًا مركزيًا، ولكن أيضًا مع التقاليد الإيرانية حيث توجد في "الخطب المترية" لزرادشت بعض الإشارات الغامضة إلى "الحياة الأولى" (Tasna 30, 4; 33, i ; 43, 5 ; 48, 6)   i ; 43, 5 ; 48, 6) على المستوى اللاهوتي المحض، تتوافق أم

الحياة في النظام الزرفاني مع الإلهة الأنثى

التي تقف بجانب زرفان، والتي يُطلق عليها على الأرجح اسم Xvasizag، والتي يبدو من المرجح أن الإلهة العظيمة Anähid مختبئة خلفها.

وبعد أن دُعيت أم الحياة إلى الوجود، دَعَت بدورها الإنسان الأول، näsä qadmäyä بالسريانية عبارة تعني حرفيًا "الرجل الأول" أما في التقاليد الإيرانية، فهو أوهرمازد، ابن الإله ذو الوجوه الأربعة (زرفان).

إن إلقاء نظرة على هذا الثالوث، أبو العظمة، وأم

الحياة، والإنسان البدائي، يظهر أنه يمثل في آن واحد الأب والأم والابن. لا نجد هذا المزيج في ديانة الشرق الأوسط بشكل عام فحسب، بل نجده بشكل خاص في أغنية اللؤلؤة السريانية حيث يصور الابن المخلص على أنه الشاب، الأمير الشاب. كان هذا هو النموذج للمخلص المانوي في جانبه الرمزي المتمثل في "الشاب" أو "الطفل الصغير". وتحدثت النصوص الإيرانية الوسطى أيضًا عن "الابن الحنون"، نازوغ زاداغ، أو باستخدام كلمة مستعارة من اللغة البارثية من اللغة السنسكريتية، "الشاب"، كومار. في الديانة الهندوسية، تعني كلمة كومارا "الشباب"، وهو إله الحرب الشاب المسمى سكاندا.

وقد ركزت قصيدة من المزامير القبطية بشكل خاص على مهمة المخلص باعتباره محاربًا شجاعًا، وظهرت في المقام الأول في صورة المنتصر الذي انتصر على قوى الظلام بفضل شجاعته. ولكن كانت هناك سمة أخرى متضمنة، وهي المعاناة. لقد حقق الإنسان المخلص انتصاره فقط بعد هزيمة ظاهرية.

لبس الإنسان البدائي درعه وانطلق

في معركة مع جيوش المادة والظلام والشر. يتألف

درعه من خمسة عناصر خفيفة، وباختصار، فإنها لا تشكل درعه فحسب، بل تشكل كيانه الخاص، "ذاته" الحقيقية، "روحه". ومن ثم كان من الممكن تصنيفهم رمزياً باعتبارهم "أبنائه" الخمسة، ومن خلال اختيار مجموعة متنوعة من الرموز، بُذلت الجهود للتعبير عن علاقة كان من الصعب، بل من المستحيل، تعريفها في إطار صيغة عقلانية. كانت عناصر النور، في كلمة zîwânë السريانية، هي الهواء، والريح، والنور، والماء، والنار.

لقد هُزم الإنسان البدائي على يد أمير الظلام وجنوده وسُلب درعه. أو، وفقًا لرواية رمزية أخرى، فإن أبنائه الخمسة ابتلعتهم الشياطين.

ومع ذلك، كانت هذه الهزيمة بمثابة مقدمة للنصر، حيث اعتبرت، إذا جاز التعبير، طوعية. لقد كان من إرادته الحرة أن ينزل الإنسان البدائي إلى عالم الظلام والمادة ويسمح لعناصر النور الخاصة به أن تُلتهم. لقد كان هدفه أن يصبح بذلك سمًا قاتلًا للمادة: لقد التهم الظلام عناصر النور، ولكن في أثناء قيامه بذلك أدخل إلى نفسه مادة ذات اختلاف جوهري لا يمكن تحمله. ولم تكن هناك تشبيهات أخرى مفقودة. حيث أن القائد سوف يضحي بالطليعة لعدو قادم لإنقاذ الجسم الرئيسي لقواته، وهذا ما حدث هنا. أو، إذا استخدمنا استعارة رعوية، فإن الراعي سيتخلى عن الشاة للذئب حتى لا يفقد قطيعه بأكمله. وبنفس الطريقة ضحى الإنسان البدائي بروحه لشياطين الظلام وسمح لأبنائه الخمسة أن يلتهموهم.

ومع ذلك، كانت هذه ضربة رهيبة. لقد تناولت المزامير والترانيم المانوية من جديد الوضع المخيف الذي وجد الإنسان البدائي نفسه فيه بعد هزيمته. كان مستلقيًا في خندق عميق، بعيدًا في هاوية المادة، خاليًا من درعه النوراني، مذهولًا من الضربة. لقد كان مقيدًا ومحاطًا بالوحوش البرية والشياطين الرهيبة، المستعدة لالتهامه.

استيقظ الإنسان البدائي من غفلته وأرسل

صلاة تكررت سبع مرات.

لقد دعا أبو العظمة الخليقة الثانية

إلى الوجود:

صديق النور، الذي

"دعا" البناء العظيم (بان رابا)، الذي "دعا" الروح الحية.

ومع أبنائه الخمسة الذين استدعاهم، توجهت الروح الحية إلى حدود الظلام. ومن ثم أطلق صرخة حماسية إلى الإنسان البدائي المسجون في الأسفل والذي أطلق بدوره صرخة مدوية. كان يُنظر إلى هذه الدعوة وهذه الاستجابة على أنهما شخصيتان إلهيتان، "الاستدعاء" و"الاستجابة"، أو بشكل أدق، ما تم استدعاؤه وما تم الرد عليه، والمعروف في اللغة الإيرانية الوسطى باسم "Padväxtag" و"Xrostag" وفي السريانية باسم "qaryä" و"anyä". إنهم يتحدون ويرتفعون إلى أم الحياة والروح الحية.

وكان الحوار الذي نشأ بين

الاستدعاء والاستجابة ذا أهمية كبيرة لأنه أسس للموقف الذي يتكرر في كل مرة تطلق فيها روح هنا على الأرض صرخة من أجل الخلاص وتتلقى وابل الخلاص. وقد احتفظ الكاتب السوري تيودور بار كوناي لأجيال قادمة بأقوال ماني حول هذا الموضوع. في مقطع شعري صغير، لا يزال من الممكن التقاط نبرة صوته:

"ثم صرخت الروح الحية بصوت عظيم، وكان صوت الروح الحية كسيف حاد، وكشف عن صورة الإنسان البدائي.

فقال له:

السلام عليك أيها الصالح بين الأشرار،

لامع وسط الظلام،

الله الذي يسكن بين وحوش الغضب

الذين لا يعرفون شيئا عن مجدهم.

فأجابه الإنسان البدائي وقال:

تعال بالسلام، حامل

"بضائع" الراحة والسلام.

فقال له:

كيف حال آبائنا، أبناء النور، في مسكنهم؟

لقد أكدت تحية الروح الحية التناقض بين الوضع الحالي للإنسان البدائي وأصله ومصيره الحقيقي. وكان السؤال الأول المقلق الذي طرحه الإنسان البدائي موجهًا إلى أقاربه، أبناء النور: هل كانت تضحياته عبثًا أم أنهم نجوا؟

عودة الإنسان البدائي

الروح الحية، التي كانت برفقة أم الحياة، مدّت يدها اليمنى إلى الإنسان البدائي. وقد أخذها الأخير، وبالتالي تم انتشالها من أعماق عالم الظلام. ومع أم الحياة والروح الحية ارتفع وصعد، وارتفع مثل النور المنتصر من الظلام، حتى عاد إلى فردوس النور، موطنه السماوي، حيث كان أقاربه في انتظاره.

هناك وصف آخر في التقليد المانويّ بخصوص هذه العودة. في ترنيمة باللغة البارثية جاء في التقرير:

كان ابنًا لأبٍ أصيلٍ وأميرٍ وابن

ملكٍ.

لقد سلم نفسه للأعداء، وقيد كل سلطانه. من أجله عانت كل الدهور والمجالات.

صلى إلى الأم الحية، فتوسلت إلى

أب العظمة:

"الابن الجميل، البريء، لماذا تمزقه

الشياطين؟"

لسوء الحظ، في هذه المرحلة، حيث كان من المفترض وجود سرد لإنقاذ الإنسان البدائي، هناك فجوة كبيرة في النص. ويستمر في الحث على جمع عناصر النور المتفرقة: **him**

.. اجمع أطرافك!

كان جميلاً إلى الأبد، ذو وجه لامع، ارتقى إلى

مسيرته.

أمسكت به الأم وقبلته: لقد عدت مرة أخرى،

أيها الابن المنفي.

"أسرع واعبر إلى النور، لأن أمثالك يتوقون إليك

بشدة."

(M 33, 69-98)

من الواضح أن الوضع مماثل لما حدث في أغنية اللؤلؤة، ولكن هنا يتم تجربة فرحة العودة، عندما يجتمع الابن الصغير مع أمه. إن السلالة العاطفية الغنية والعالية بشكل غير عادي في هذا التصوير مذهلة: الشاب الذي ينطلق بلا هوادة في الصراع، البطل الشاب المتألق في درع لامع، الهزيمة غير المتوقعة ومرارتها، الضربة المخدرة، الصحوة المخيفة عندما يدرك محنته الرهيبة، الصرخة اليائسة طلبًا للمساعدة، الرعب في وطنه بسبب مصيره البشع المهدد، وصول المنقذ، الحوار القصير ولكن المؤثر بين المُنقِذ والمُنْقَذ، المشهد الحي للعودة عندما تعانقه الأم وتقبله، الابن الوحيد، الذي ظنت أنه فقدته إلى الأبد. لا بد من تصور سلسلة المشاعر الملونة التي أثارتها هذه المشاهد المتغيرة بشكل دراماتيكي وتأثيرها المثير الذي لا يوصف على جمهور الترنيمة، إذا أردنا أن نفهم الطريقة التي ناشدت بها هذه الأغاني المانوية قلوب المؤمنين. يُعد موضوع شغف الإنسان البدائي وخلاصه الموضوع الرئيسي في الأسطورة المانوية. الإنسان البدائي هو المخلص، لكنه يحتاج إلى خلاص. هذه هي العقيدة الغنوصية لـ "المُخَلِص المُخَلَص". بالنسبة للجانب الإيجابي والخلاصي للمخلص، تستخدم النصوص المانوية الإيرانية الوسطى مصطلحي Vahman vazurg (الفارسية الوسطى) Manvahmëd vazurg (البارثية الوسطى)، وكلاهما يشير إلى "نوص العظيم". إنه مفهوم له جذوره في الديانة الإيرانية القديمة، ويمكن العثور على نظرة مماثلة لنظرة ماني جزئيًا في الغاثاس الزرادشتية. والدليل هو أن النظرية تعود بالفعل إلى العصر الهندي الإيراني، لأنها تظهر في كتابات الأوبانيشاد الهندية كعنصر في خط أتمان-براهمان للفكر الصوفي.

وفي الكفالايا القبطية أيضًا يظهر مصطلح "النوس العظيم". ونتيجةً لتغلب قوى الظلام على جزيئات النور، نشأت بعد صراعها مع الظلام حالةٌ من الامتزاج. وهذا أيضًا مسألةٌ من المصطلحات الإيرانية القديمة. يُطلق على "الامتزاج" في النصوص الزرادشتية الإيرانية الوسطى

الأولى اسم "gumëcisn"، أي حالةٌ يختلط فيها الخير والشر، تمامًا كما تُسميه النصوص المانوية الإيرانية الوسطى "gumëcisn" أو "âmëcisn". إن مفهوم المزج بين النور والظلام، بين مجالات الإدراك والمادة، يشكل بطبيعة الحال جزءًا من التراث الإيراني القديم للمانوية.

من المؤكد أن فكرة الإله الذي عانى من المعاناة كانت عنصراً في الدين الشعبي الإيراني، حيث تم استخدام هذا التعيين لتلك التطورات التي لا يمكن إرجاعها إلى زرادشت. ولكن من الطبيعي أن نجد آثاراً خافتة لهذه الفكرة في أرمينيا على هامش الحضارة الإيرانية. هناك، كان الاعتقاد السائد هو أن شخصًا معينًا يُدعى أرتافازد - وهو اسم إيراني بحت - كان شخصية مكبلة بالأغلال ومليئة بالمعاناة. ويجب أن نضيف إلى ذلك حقيقة مفادها أن الإيمان الشعبي ليس هو نفسه الدين، ولكن ربما في هذه الحالة بالذات تعكس الحكايات الشعبية الأرمنية القديمة المعتقدات الأسطورية حقاً.

وعلى العكس من ذلك، فمن الواضح أن الشكل العاطفي القوي الذي اتخذه موضوع الإله المتألم في المانوية يمكن أن يُعزى إلى تأثير عقيدة تموز في بلاد ما بين النهرين، والتي سيتم الإشارة إليها مرة أخرى لاحقًا. ولكن هذا لا يعني أن بعض المفاهيم من هذا النوع كانت موجودة في الدين الإيراني.

استعادة جسيمات النور

لقد وصل مسار التقدم الكوني الآن إلى المرحلة التي تم فيها إنقاذ الإنسان البدائي، لكن العناصر النورانية ظلت في خضم الظلام. وهكذا، ظلت "ذاته"، "روحه"، مقيدة ومدنسة، وتحتاج إلى

التحرر والعودة إلى عالم النور. وقد This

أنجزت الروح الحية هذه المهمة. كان هذا الأخير يُطلق عليه أحيانًا في التراث الإيراني اسم "مِهْرِيَزْد"، أي "الإله ميثرا"، لكن بعض المصادر اليونانية أطلقت عليه لقب "الديميورج"، وهو لقب مناسب تمامًا لكونه خالق الكون المرئي، بالمعنى الدقيق للكلمة. فقد عاقب شياطين الظلام، الذين كانوا يُطلق عليهم "أركونات"، فسلخهم، وصنع من جلودهم السماء، وصنع من عظامهم جبالًا، ومن فضلاتهم الأرض.

يتكون الكون من عشر سماوات وثمانية كرات. أحد أبناء الروح الحية، "حامل التألق" (بالسريانية: säfet zïvuâ؛ وباللاتينية: Splenditenens)، كان يحمل السماء عالياً بينما كان آخر، "الداعم" (بالسريانية: sakkälä؛ وباللاتينية: Atlas)، يحمل على كتفه الأجرام الثمانية.

بدأت الروح الحية مهمة التحرير. ثم طهر جزيئات النور التي لم تتلوث وجعل منها الشمس والقمر، أو كما كانا يسميان الإناءين للنور. تلك الجسيمات التي تلوثت، ولكن بشكل جزئي للغاية، قام بتحويلها إلى نجوم.

هذه الأفكار مستمدة من علم الكونيات الأسطوري الإيراني الذي كان مألوفًا منذ فترة طويلة. ولأن الكواكب كانت قاسية، كانت خمسة أيام في الأسبوع قاسية، ويومان فقط، الأحد والإثنين، لطيفين.

بقيت تلك الجسيمات التي عانت أكثر من غيرها من مواجهتها للظلام، وكانت استعادتها تتطلب إجراءً معقدًا. شرع أبو العظمة في خلق فيض جديد، كانت أهم شخصياته الرسول الثالث (بالسريانية: izgaddä، أي "الرسول"؛ وباللاتينية: tertius legatus؛ وفي التراث الإيراني يُطلق عليه أحيانًا اسم ميثرا). كان الرسول الثالث أبًا لعذارى النور الاثنتي عشرة اللواتي حللن مكانهن كعلامات البروج الاثنتي عشرة. (للاطلاع على تفسير فلكي بحت للبروج، راجع أدناه، ص 69 وما يليه).

لقد تم اختراع قطعة آلية مبتكرة. عجلة كونية عملاقة،

كروية الشكل، تشبه دولاب الماء، سحبت

جزيئات النور إلى القمر والشمس. خلال

النصف الأول من الشهر، ارتفعت جزيئات النور المُنقذة في عمود من النور، يُعرف باسم "عمود المجد"، نحو القمر الذي امتلأ بجزيئات النور وازداد حجمه. خلال النصف الثاني من الشهر، انتقلت جزيئات النور من القمر إلى الشمس، ومنها إلى جنة النور. وراء هذه المفاهيم الساذجة للغاية - من وجهة النظر العلمية الحديثة - تكمن الأفكار الهندية الإيرانية القديمة المتعلقة بتطهير الروح البشرية من خلال الصعود إلى المجالين القمري والشمسي. إن فكرة عمود النور الممتد من الأرض إلى السماء والمكون من جزيئات النور المتراكمة هي ببساطة الفكرة القديمة لمجرة درب التبانة التي تتكون من أرواح الموتى الذين يرتفعون بلا انقطاع إلى سماء النجوم الثابتة. في أواخر العصور القديمة، سيطر هذا التفسير الأسطوري على علم الآخرة بشكل عام. في هذه الحالة، اعتمد ماني سلسلة من الأفكار كانت شائعة في العصور القديمة ونشأت في إيران والشرق الأوسط.

أسطورة "إغواء الأركونات"

كان ما يسمى بـ "إغواء الأركونات" عنصرًا أسطوريًا آخر لا يمكن أن يفشل في الظهور بمظهر مثير للاشمئزاز بشكل خاص بالنسبة للآباء المسيحيين في الكنيسة. فقد روى كيف أبحر الرسول الثالث في سفينته النورانية، القمر، عبر قبة السماء وأظهر نفسه للقوى الشيطانية المقيدة. لقد أظهر للأركونات الذكور جمال أنوثته المتألق العاري في شكل عذراء النور (اللغة الإيرانية الوسطى، kanigrösn بينما جاء إلى الأركونات الإناث في شكل الشمس كشاب عارٍ ومشرق. لذلك تم تقديم هذا الإله باعتباره خنثى.

لقد حقق نشاط الرسول الهدف المنشود. في إثارتهم الجنسية العنيفة، أطلق الأركونات الذكور جزيئات النور على شكل حيوانات منوية سقطت على الأرض. وقد سمح الأخير للنباتات بالنمو منه، وكانت النتيجة أن هذه النباتات (وهي نقطة جديرة بالملاحظة) استمرت في احتواء نسبة كبيرة من

النور. الشياطين الإناث، الحوامل بالفعل، أنجبت ذريتها قبل الأوان عند رؤية جمال الرسول. وعندما ألقيت هذه الوحوش على الأرض، بدأت في التهام براعم الأشجار، وبالتالي استوعبت جزيئات النور الموجودة فيها.

وبالتالي كانت الفكرة هي أن جزيئات النور التي لا تزال في المادة كانت موزعة جزئيًا بين العالم النباتي وجزئيًا بين ذرية القوى الشيطانية.

قبل التعمق في دراسة نظام ماني، فإن إلقاء نظرة على عالم الأساطير الكامن وراء "إغواء الأركونات" سيساعد في فهم هذا الموضوع.

في النصوص الإيرانية الوسطى، يُطلق على الرسول الثالث اسم في Narêsqfyazd ناريسقفيازد اللغة البارثية و Narësahyazd ناريساهيازد في اللغة الفارسية الوسطى. هذه هي الأشكال الإيرانية الوسطى الغربية الأصيلة للأوستية الأفستية Avestan Naryasaha التي تظهر في كتاب البهلوية باسم نيريوشانغ Nêryôsang. في السجلات الباقية لثيودور بار كوناي هناك جزء يتحدث عن الإله نارسيس. عندما وهب أوهرمازد النساء للصالحين، هربن والتجأن إلى الشيطان (أهريمان). وعندما نال أوهرمازد السلام والسعادة الصالحين، وهب الشيطان (أهريمان) النساء السعادة أيضًا. ولكن عندما سمح الشيطان (أهريمان) للنساء بأن يشتهين ما يشتهين، خشي أوهرمازد أن يكون الجماع مع الصالحين هو ما يشتهينه. لذلك، خلق الإله نرسي، شابًا في الخامسة عشرة (وهو السن المثالي وفقًا للمفاهيم الإيرانية)، ووضعه عاريًا تمامًا خلف الشيطان (أهريمان)، حتى تراه النساء ويشتاقن إليه ويطلبنه منه. رفعت النساء أيديهن إلى الشيطان (أهريمان) وقلن: "يا أبانا الشيطان، اجعلنا هدية من الإله نرسي!". سيتم النظر في الجانب الأخلاقي لهذه الأسطورة عند مناقشة نظرة ماني إلى الأمور الجنسية. في هذه المرحلة، من المهم فقط إثبات التوافقات المحتملة مع أساطير المانوية. نارسي - الذي تم تصوره هنا على أنه ذكر، وليس خنثى - يتم عرضه من قبل الإله في نظر الكائنات الأنثوية التي تعتبر شريرة (إنها تقف على النقيض من الصالحين). أوهرمازد حامي الصالحين، وأهريمان حامي النساء. يُعرض نارسي عاريًا أمام النساء

لإثارة شهواتهن. تغلب عليهن الرغبة فيه

ويرغبن في الاتحاد معه.

إن نقاط الاختلاف واضحة مثل نقاط الاتفاق، ولا داعي للتأكيد عليها. وبمقارنة مع مقطع مناسب في البونداهيشن، ثبت أنه من الممكن إعادة بناء الأسطورة الإيرانية الأصلية والتوصل إلى أنها كانت زرفانية. ما لا يزال مجهولاً هو ما إذا كان ماني نفسه قد غيّر تفاصيل أسطورة الزرفانية وقام بتعديل أخرى، أو ما إذا كانت هناك بالفعل نسخة مطابقة للنموذج المانويّ في الزرفانية. على أية حال فإن موضوع "إغواء الأركونات" يعود إلى نفس المصدر، عقيدة الزرفانية، التي واجهناها مراراً وتكراراً من قبل.

إن حقيقة أن الأساطير المانوية افترضت وجود رابط غريب بين جزيئات النور والحيوانات المنوية لا ينبغي أن تكون مفاجئة. وهنا مرة أخرى استند ماني إلى وجهات نظر معاصرة. كانت مدارس الطب اليونانية القديمة ترى أن الحيوانات المنوية الصادرة من النخاع الشوكي تتكون من تدفق ناري يسمى النفَس. خلف هذه التكهنات الطبية تكمن فكرة أسطورية موجودة أيضًا في الثقافة الهندية الإيرانية. كان الافتراض الذي تقوم عليه كل هذه النظريات هو أن العنصر الأعلى في جسم الإنسان هو النار. كان من المفترض أن الإنسان، باعتباره نموذجًا مصغرًا للكون بأكمله، يتكون من النار والهواء والماء والتراب. كانت النفس زفيرًا ناريًا، أو، على حد تعبير شيشرون، anima inflammata (Disput. *Tuscul.* . I, 42) كان يُنظر إلى الحيوانات المنوية على أنها نوع من المواد النارية. وكان يُعتقد أيضًا أن الشمس والقمر والنجوم هي نوع من المواد النارية. ومن هنا جاءت الذات العليا للإنسان ومن هنا سوف تعود.

ليس من السهل أن نقول ما إذا كان ماني قد أخذ هذه الآراء من مصادر إيرانية أو هيلينية. من المحتمل أن مثل هذه النظريات كانت مألوفة جدًا لدى الغنوصيين في حران، الذين خصصوا قدرًا كبيرًا من الوقت للنظرية والممارسة الطبية. يمكن أن نفترض أنها كانت موجودة في بلاد ما بين النهرين بشكل عام واكتسبت مصداقية على أيدي الأطباء الإيرانيين والهنود. في مثل هذه الأمور كان ماني، كما هو الحال دائمًا، طفلًا في عمره.

الفصل الرابع

تعاليم ماني (2)

تدابير المادة المضادة - الروح كمحور للخلاص -

علم الآخرة - علم التنجيم

تدابير المادة المضادة

وللحفاظ على ما تبقى من نور، طوّرت المادة في شخص "الشهوة" (بالفارسية: آز) خطةً: كان من المقرر تركيز جزء كبير من النور في خلق فردٍ كثقلٍ موازنٍ للخلق السماوي. اختير شيطانٌ ذكر، عسقالين Asqalün، وشيطانةٌ أنثى، نمرائيل Namräel، لتنفيذ الخطة. لكي يستوعب جزيئات النور التي سقطت على الأرض وكانت موجودة في عمليات إجهاض الأركون، قام عسقالين باحتواء كل تلك الوحوش التي كانت ذكورًا بينما تم تقديم نمرائيل بالتوافق مع الإناث. ثم وطئها عسقالين فولد آدم ثم حواء أول إنسانين. وهكذا فإن البشرية، كما تم التأكيد عليه بشكل صحيح، نشأت من مزيج مثير للاشمئزاز من الأداءات السلوكية المتصلة بأفعال أكل لحوم البشر والأفعال الجنسية جسده، باعتباره المظهر الحيواني المحض للأركونات، وشهوته، والغريزة الجنسية التي تدفعه وفقًا لمؤامرة المادة للتكاثر والولادة، هذه هي ميراث الإنسان من أصله الشيطاني. لكن عالم النور لم يكن قادرا ولا راغبًا في ترك الإنسان تحت رحمة عالم الشر. وفي آدم جُمِعَ الجزء الأعظم من النور المسجون المتبقي، ولهذا السبب أصبح أول موضوع للجهود المبذولة من أجل الخلاص من جانب عالم النور.

وكان الجهد المبذول على نفس النمط الذي بذل في إنقاذ الإنسان البدائي. لقد ولد آدم أعمى وأصمًا وغير مدرك تمامًا لبريق النور في

عالم النور، حتى أنه تم تبنيه

في لغة القرآن (راجع أيضًا أدناه، ص 94).

هناك سلسلة من المشاهد المتوازية: نداء

الروح الحية التي أيقظت الإنسان البدائي، وإيقاظ آدم على يد ابن الله (أوهرمزد-يسوع)، والنور الساطع، والوعظ الذي وجهه المخلص لكل روح بشرية مقيدة بأغلال المادة. حدث إيقاظ الإنسان البدائي على المستوى العالم الكبير، وإيقاظ الفرد على المستوى العالك الصغير. بين الاثنين كان آدم الذي اتحدت فيه كل النفوس البشرية المصغرة في معنى محتمل.

إن المعركة والهزيمة والموت والنوم واليقظة والحوار وعودة الإنسان البدائي والنفس البشرية تشكل معًا سلسلة من المعاملات التي تتوالى مثل المشاهد في الدراما الطقسية. لقد كان هذا هو القانون الذي تم تنفيذه منذ آلاف السنين في بلاد ما بين النهرين. كان هذا تصويرًا لفقدان الإله تموز وعودته إلى الحياة بعد موته. مثل المحارب الذي خرج إلى بلد العدو، نزل إلى عالم الموت وسقط في سلطته. غارق في نوم مميت ومحاط بالوحوش البرية والشياطين، كان يرقد هناك في العالم السفلي. "عشتار، حبيبته، ذهبت إلى المجال لإنقاذه. أيقظته بدعوة ودار بينهما حوار. رفعته، وحررته من سلطان عالم الموت، فعاد منتصراً إلى عالم الحياة.

لقد أثرت هذه الطقوس القديمة على تصوير عملية الخلاص ليس فقط في حالة المانوية، بل في حالة المسيحية السورية أيضًا. لم تتمكن الأديان التي نشأت في بلاد ما بين النهرين من الهروب تمامًا من تأثير الحضارة الأصلية الطويلة. وبالنسبة لماني، فإن دراما تموز وفرت له نقطة البداية لأسطورته الرمزية عن الخلاص، ولكن ليس أكثر من ذلك؛ فقد أخذ تفسيره لعملية الخلاص من التكهنات اللاهوتية الهندية الإيرانية التي غرست في هذه الرؤية الشرقية القديمة للأحداث التي بلغت ذروتها في الخلاص أهمية فلسفية أعمق.

في الأمور التفصيلية، غالبًا ما يكون من الصعب تحديد أي الصور والرموز الأسطورية صدرت من بلاد ما بين النهرين وأيها في التحليل النهائي نشأت في مجال المعتقدات الهندية الإيرانية. وسوف تكفي بعض الأمثلة لتوضيح هذه النقطة.

في مايترايانا أوبانيشاد، الفصل الرابع، الفقرة الثانية، يُذكر أن الإنسان، حين تُسلب حريته، يُصبح كأنه في سجن. يُحاصره خوفٌ شديد. يُسكره جنون الوهم كما لو كان تحت تأثير المخدرات. يُبهره الألم كما لو كان في ظلمةٍ حالكة. كما لو لُدغته أفعى، تُغمره نشوة الشهوانية.

وتوجد كل هذه المجازات اللغوية في المانوية أيضًا. ولكنها تظهر بالفعل في عقائد بلاد ما بين النهرين، وخاصة عقائد تموز، ويمكن أن تنتصر بسهولة أكبر. لم يكن ماني من اختراعها. لقد كانت موجودة قبله بوقت طويل وربما اكتسبت رمزيتها الغنوصية قبل عدة قرون.

وتندرج مصطلحات مثل "الظلام"، و"السجن"، و"السُكر"، و"اليقظة" وغيرها من المصطلحات المألوفة تحت عنوان "المصطلحات الغنوصية". بالنسبة لقدم وأصل التقوى الغنوصية، فليس من دون أهمية أن العديد من هذه التعبيرات، في الملاذ الأخير للتطبيق التقني البحت، توجد في سياق هندي إيراني. ولكن الأمر الأكثر أهمية هو أن الديانة الهندية الإيرانية تعرض وجهة نظر للعالم المادي تفترض استخدام هذه اللغة الغنوصية. إن الديانة الهندية الإيرانية تميل في واقع الأمر - باعتبارها واحدة من بين العديد من الديان الأخرى - إلى تصور متشائم للعالم، وإلى احتقار الوجود المادي والرعب منه، والشوق إلى الآخرة والزهد الناتج عنه، والرغبة العميقة في الفرار من العالم. يصبح هذا الميل الهندي النموذجي هو طريق الفداء المسمى "جنانا مارغا"، أو طريق المعرفة، لأنه يعتمد على التمييز الخلاصي بأن النفس الفردية، الأتمان، متطابقة مع الأتمان العظيم أو براهمان.

The Soul as Focus of Redemption

ومن السمات المميزة أيضًا للدين الهندي الإيراني أن هذه التقوى يجب أن تجعل النفس محور عملية الفداء.

يقول الفصل المائة والحادي والأربعون من كيفالايا القبطي الذي يتحدث عن صعود النفس بعد الموت: "بمجرد أن تترك النفس الجسد، ترى مخلصها ومخلصها. "فإنها ترتفع، مع صورة سيدها والملائكة الثلاثة الذين معها، وتقف أمام قاضي الحقيقة، وتحصل على النصر."

إن ما تقدم، بالمعنى الدقيق للكلمة، هو "مزيج من نسختين متزامنتين ومتعارضتين" (بولوتسكي). النفس، بحسب أحدهم، في وقت صعودها تحقق النصر على يد ثمانية صورة برفقة ثلاثة ملائكة. ومع ذلك، ينص مقطع آخر من كتاب "الكيفالايا" (المجلد السابع، ص 36، 12-21) على أن "الأب الخامس هو صورة النور الذي يظهر في صورة الرسول نفسه لكل نفس تغادر جسدًا، ومعه الملائكة الثلاثة العظماء المجيدين. من بين هؤلاء، يحمل الأول جائزة النصر في يده، والثاني رداء النور، والثالث هو من يحمل التاج والإكليل وتاج النور. هؤلاء هم، ملائكة النور الثلاثة، الذين يأتون بصورة النور هذه، ويظهرون أنفسهم للمختارين والمبتدئين".

هذه الصورة من النور، والذي يُسمى في الحالة الأخيرة "الأب الخامس"، هو أحد مظاهر النوس كما ظهر بوضوح في "الرسول". وهكذا نتصور أن المخلص الذي تجسد في شخص يسوع وماني وجميع أنبياء الله الآخرين يتصرف. ويلتقي الملائكة الثلاثة المرافقون مرة أخرى في روايات أخرى، وتستحق هداياهم المقدمة، جائزة النصر، ورداء النور، والتاج، والإكليل، وتاج النور، الاهتمام.

إن جائزة النصر تعني أن خلاص الروح من الجسد يعتبر انتصارًا للكائن الجديد على القديم. يمكن فهم الصراع ضد القديم إما

بمعنى المنافسة الجسدية أو بمعنى المحاكمة. وفي الحالة الثانية، يُترك القرار للقاضي، حيث يتم تقديم "دعوى التبرير" أمام المحكمة نيابة عن النفس المتوفاة، وهي مصطلحات رمزية مستمدة من الإجراءات القانونية السائدة في الشرق الأوسط.

ومن ناحية أخرى، يشير رداء النور والرموز المتبقية بوضوح إلى الأصول الثقافية الهندية الإيرانية. تصف ترانيم المانوية في اللغة الإيرانية الوسطى كيفية إعداد القاعة، تالفر (talver)، والعرش، غاه (gâh)، وكذلك الإكليل، بوساج (pusag)، والتاج، ديديم dêdëm، والرداء، ياماج (yamag) أو بادموزان (padmozan)، لروح الصالحين بعد الموت (م 77، ت 2، د 79

الخ). وهذا يوضح المفاهيم الآرية القديمة عن الآخرة.

ونجد نفس المفاهيم تمامًا للقاعة السماوية، والرداء، والتاج، والعرش في الأوبانيشادات الهندية، وخاصة في الأوبانيشاد "كاوسيتاكي Kausitaki". وقد أثبتت الأبحاث الحديثة وجود رواية مطابقة تمامًا في الأدب الإيراني القديم، في كتاب فندداد 19، 31-32.

.Vendidad

علم الآخرة

لم تكن علم الأخرويات الهندية لتكون هندية حقيقية لو لم تأخذ في الاعتبار الكائنات الأنثوية الجميلة التي يلتقيها الصالحون في السماء أو برهمالوكا (brahmaloka). ولم تغفل الترانيم المانوية عن عذارى الجنة. ومن الجدير بالذكر أنه في المانوية أيضًا التقى الصالح بعد الموت بذاته العليا في شكل عذراء إلهية رائعة رافقته في طريقه إلى الجنة. ويستمر نفس الجزء الصغدي في توضيح أن ما لا يقل عن ثمانين ملاكًا من الجنس الآخر، مزينين بالزهور، سوف يقتربون من الصالح بعد الموت ويحثونه على المضي قدمًا إلى جنة النور وهناك لتذوق الفرح (BSOAS XI، ص 476 وما يليه).

من أكثر اللحظات إثارة للإعجاب

في علم الآخرة الإيراني بأكمله هو عندما يأتي الميت

الصالح Hadöxt Nask إلى ذاته العليا في شكل فتاة جميلة

تبلغ من العمر خمسة عشر عامًا وتخبره أنها daënà (باللغة الإيرانية الوسطى، dën) الموتى، أو بعبارة أخرى، روحه أو نفسه. ومن الواضح تمامًا هنا أن المفهوم والرمزية المانوية مأخوذان من علم الآخرة الإيراني القديم.

العذراء السماوية، التي تجسد أفعال الإنسان على الأرض والتي تتأثر شخصيتها ومظهرها بتلك الأفعال، يشار إليها في النصوص الزرادشتية باسم "كونيسن" kunisn أو "سلوك" الموتى. في المقطع المانويّ، تُقدَّم الذات العليا على أنها "سلوكه الخاص" (صغدي، krtyh) . التفاصيل توضيحية.

يلعب الرداء، الذي يُمنح، وفقًا للرأي المانويّ،

للنفس الصاعدة، دورًا هامًا في النصوص الزرادشتية الإيرانية الوسطى والنصوص الغنوصية ذات الأصل الإيراني. وينطبق هذا بشكل خاص على أنشودة اللؤلؤة. إذًا، هذا رمز آخر استعارته المانوية من الغنوصية الإيرانية أو الغنوصية المؤيرانة.

في ريجفيدا 8 ،14 X، تُسمى أعمال الإنسان الصالحة في اللاهوت الهندو-إيراني كنزًا سماويًا، مما يسمح بدوره بوصف الذات العليا، الداينا (dën)، بأنها الكنز. ونظرًا لأن الرداء الفاخر ما هو إلا رمز آخر لتلك الأعمال، فإن أغنية اللؤلؤة تستخدم أحيانًا وصف "أمناء الخزائن" عند الحديث عن حراسها. في المانوية، يُعرف بعض "المنتخبين" بـ"أمناء خزائن الأم المجيدة" (M 11) لأن وظيفتهم هي الإشراف على الأعمال الصالحة.

لقد ساعد هذا الاستعراض الموجز لبعض الأفكار المشتركة بين المصطلحات المانوية والغنوصية في تقديم السمات الرئيسية لعلم الآخرة المانوية فيما يتعلق بأرواح الصالحين. إن عقيدة ماني، التي تحترم أرواح الآخرين، ربما كمسألة استيعاب للبوذية، على الرغم من أنه لا ينبغي استبعاد تأثير فيثاغورس الجديد، كانت عقيدة تتعلق بالانتقال. أُطلق على هذا الأخير في النصوص القبطية اسم غريب وهي الكلمة اليونانية التي تعني إعادة الصياغة أو إعادة التشكيل. يُفترض أن وراء هذا الاستخدام للكلمة مفاهيم هندو-إيرانية قديمة عن كون الإنسان نتاجًا للحداد السماوي. كان من المقرر أن يتم تقوية كل روح من خلال

النار حتى تصبح صالحة للخضوع لعملية التجديد في الفرن المشتعل. وتتناول الحكايات الأوسيتية عن باترادز، إله البرق، نفس الموضوع.

في المانوية، لم يكن علم الآخرة كما يؤثر على الفرد مطابقًا للمستقبل الذي تم طرحه للعالم أجمع. والتفسير الذي ينبغي البحث عنه هنا هو أن شرارات النور الأبدي لم تكن مقتصرة على النفوس البشرية، بل كما سبق أن روينا، فإن كمية النور التي ضلت ولم تستعاد كانت موزعة في جميع أنحاء الطبيعة، في النباتات، وفي الأشجار، وفي الفواكه، وكذلك في الحيوانات والبشر. لقد ارتبطت هذه الروح الحية بشكل لا ينفصم عند المانويين بيسوع المتألم، يسوع باتيبيليس، العنصر الأدنى من "يسوع اللامع"، الذي صُلب في عالم المادة واختلط بالعالم الجسدي. كانت الأشجار، التي كانت في وجهة النظر المانوية تحتوي على جزء كبير من النور، تعتبر بمثابة صليب للمسيح. يقول فاوستوس أن "يسوع، حياة الإنسان ومخلصه، معلق على كل شجرة". إن آلام وصلب يسوع التاريخي كانا ببساطة حالة خاصة، لحظة فردية في الدراما الكونية للآلام والفداء التي تركز على يسوع باتيبيليس. وقد عبر عن ذلك بالطريقة التالية: "نحن نرى في كل مكان سر يسوع مقيدًا على صليبه، والذي من خلاله تنكشف جراح المعاناة التي تعاني منها نفوسنا" (ضد فاوستوم XX 2؛ XXXII 7). وبالتالي تم تفسير مسار العالم على أنه يتوافق مع المراحل المختلفة من معاناة الإله الذي كان مخلصه الخاص. لقد كانت قصة خلاص البشرية هي في نفس الوقت قصة فداء هذا الإله، لأن الله هو واحد مع

أرواح جميع البشر.

إن عملية التحرير بطيئة ولا تصل أبدًا إلى نهايتها الصحيحة، والتي تتمثل في إعادة تجميع كل جزيئات النور بشكل متناغم وإعادة توحيدها في عالم النور. قبل أن يتم تحقيق ذلك، فإن نهاية العالم ستكون قد أتت. وسوف يبشر هذا الحدث بسلسلة من الآلام الثقيلة من نوع مماثل على وجه التحديد لتلك التي تميز التكهنات الرؤيوية في إيران والشرق الأوسط

واليهودية والمسيحية المتأخرة. استقى ماني ثروةً من هذه المواد مباشرةً مما يُسمى بسفر الرؤيا الإزائي (مرقس 13، متى 24، ولوقا 21). ويمكن استنتاج جزءٍ منها بوضوح

من رؤى نهاية العالم الإيرانية. على سبيل المثال، تتحدث قطعةٌ مانويّة تركية

عن الأيام الأخيرة عندما يظهر ميثرا الكاذب، الذي يمتطي ثورًا ويرمز إلى الحرب. وتؤكد تقاليدٌ متفرقة أن ميثرا كان يمتطي ثورًا، ويشير هذا المقطع إلى أن إله الفادي ميثرا كان له ميثرا كاذبٌ كنظيرٍ له في الآخرة (راجع T.M. 180).

من المرجح أن تكون الحلقة المتعلقة بميثرا الكاذب جزءًا مما يسمى "الحرب العظمى"، وهي الدراما المروعة النهائية التي برزت بشكل خاص في العظات "Homilies" القبطية. إن تسمية "الحرب الكبرى" هي تسمية استعارها ماني من المصطلحات الإيرانية؛ وهي العبارة نفسها

المستخدمة في الأوصاف الزرفانية لنهاية العالم (artlk i vazurg

.(Zätspram XXXIV 52 ,

وقد تنبأ الناس بنتيجة هذا اللقاء الحاسم،

وهو انتصار كنيسة البر، أي مجموع الصالحين. وسوف تتجمع الجماعة المتفرقة مرة أخرى، وسوف يتم استعادة الكنيسة، ويتم إنقاذ الكتب المقدسة المهددة بالانقراض، وسوف يكتمل انتصار المانوية. "سوف يأتي الجيل الجديد ويستحوذ على ممتلكاته" (Homilies، ص 8، 2-8). سيأتي الملك العظيم ويتولى الحكم، لأن الجيل الجديد سوف يقدم له الاحترام. سيأتي يوم القيامة، حين تجتمع الأرواح أمام عرشه، أي أمام bëma. سينفصل الخير عن الشر، والخراف عن الجداء، كما أكدت النصوص المانوية التي استخدمت استعارات العهد الجديد. تعكس كلٌّ من المقتطفات الباقية من كتاب "Sähbuhragän" والمواعظ القبطية رؤية ماني لهذا الموضوع. ، حيث تُظهر أن ماني كان متوافقًا إلى حد كبير مع المفاهيم المسيحية الأصيلة. أما لقب "الملك العظيم" فهو مُقتبس من كتاب "نبوءات الإيراني الرؤيوي، "Oracles of Hystapes" وهو سلسلة من النبوءات التي انتشرت في الشرق الأوسط في القرون التي سبقت ميلاد المسيح.

وتابعت العقيدة أن يسوع سوف يحكم على الأرض لفترة قصيرة. ثم يغادر المسيح والمختارون مع آلهة الوصاية الكونية العالم ويعودون إلى عالم النور. وتتم عملية التطهير الأخيرة. سيتم جمع جزيئات النور التي لا تزال من الممكن إنقاذها لتشكيل "تمثال نهائي" (أندرياس هي الكلمة في النصوص القبطية) والذي سيتم رفعه إلى السماء مثل عمود كوني من الضوء. ومن هنا سوف يتم تدمير الكرة الأرضية نفسها. سيتم جمع الملعونين والشياطين، وعالم المادة والظلام، معًا في كتلة بلا شكل، تُسمى بولوس، والتي سيتم اغرقها في أعماق خندق واسع النطاق سيتم تغطيته بعد ذلك بصخرة عملاقة.

وبهذه الرؤى الكونية العظيمة أنهى ماني روايته لمسار العالم، وبذلك وصل إلى ختام "العصر الثالث". العصر الأول احتضن حالة الكون قبل امتزاج النور والظلام، والعصر الثاني اهتم بفترة ذلك الامتزاج، والعصر الثالث دلّ على انقسام العناصر الممتزجة. تشكل عقيدة العصور الثلاثة هذه، إلى جانب عقيدة المبدأين، العقيدة الرئيسية للمانوية.

إن التقسيم الثلاثي للزمن موجود في النصوص البهلوية الزرادشتية. لديهم صيغة "ما هو كائن، وكان، وسيكون"، kë hast, bût ut bavët. لكن هذا النمط أقدم بكثير، ويوجد بالفعل في سجلات الأوبانيشاد الهندية، وهو من أصل هندي-إيراني (انظر أعلاه، ص 60).

وبناءً على نهاية الكون كما نتصوره، قد يكون الافتراض هو أن مسار العالم قد عاد إلى الحالة التي كان عليها قبل امتزاج النور والظلام، وكأن هذا كان بمثابة عودة حقيقية إلى ما كان عليه. ولكن، وعلى الرغم من الحديث في هذا الصدد عن "إعادة الطبيعتين"، وهو ما يسمى "العودة إلى الطبيعة"، فإن الفارق يظل قائماً، لأنه بعد الآن لن تكون قوة المادة والظلام قادرة على تجديد الهجوم على عالم النور. المبدآن، النور والظلام، سيستمران في الوجود المنفصل. ومع ذلك فإن الآراء حول سلامة عالم النور تختلف. أعلنت إحدى المدارس أن أبا النور

كان قادرًا على استعادة جميع جزيئات النور المفقودة. أما الأخرى، الأكثر تشاؤما، فقد ردت بأن جزءا من النور قد ضاع إلى الأبد. وكان من المقرر أن يشارك ذلك الجزء بعد يوم القيامة في السجن الأبدي للظلام مع المادة. إن مبدأ الانقطاع المزدوج الذي تبنته المدرسة الأخيرة يقترب بلا شك من التشبيهات والرموز التي استخدمها ماني. ومع ذلك، فمن الممكن أنه لم يتحدث بوضوح كافٍ في هذه النقطة بالذات.

The Astrology

كان ماني، مثل معاصريه وخاصة لأنه نشأ في بلاد ما بين النهرين، أرض تبجيل النجوم، يؤمن بالمذاهب الفلكية. وقد تجلت آراؤه بطرق مختلفة وكانت بمثابة قانون لأتباعه.

في حين أن الشمس والقمر كانا بالنسبة إلى ماني كائنات طيبة، بل وهما الأدوات الرئيسية لاستعادة جزيئات النور، فقد اعتبر بقية الكواكب وعلامات الأبراج قوى شريرة وخبيثة. وقد اتبع المندائيون نفس النهج مراراً وتكراراً، إلا أنهم اعتبروا الشمس والقمر جزءاً من بقية الكواكب، ومن ثم أشاروا إلى "السبعة والاثني عشر" على أنها القوى المدمرة للوجود. وكان موقف الزرفانية أكثر تقلبًا في هذه النقطة، حيث لعبت الأفكار والتكهنات الفلكية دورًا مهمًا. وكان علم التنجيم وتبجيل النجوم أيضًا عاملًا دائمًا في الثقافة الهلنستية المتأخرة. ولهذه الأسباب ليس من السهل تحديد المصدر الرئيسي للتأثير على ماني. ومع ذلك، لا يمكن أن يكون هناك شك كبير في أن هؤلاء الغنوصيين في حران، حيث وجد الإيمان النجمي البابلي القديم ملجأً (راجع أعلاه، ص 10) قدموا بعض المساهمات.

تحتوي تعاليم ماني، كما هو منصوص عليه في كتاب "كيفالايا"، على عدد من الأمثلة التي تتناول علامات الأبراج. الأول يتعلق بتوزيع الالتزامات الاثنتي عشرة بين عوالم الظلام الخمسة. ومع ذلك، لا يمكن العثور على المخلوقات البروجية داخل هذه العوالم، بل هي "منعزلة" ومقيدة بالكرة أو العجلة (راجع أعلاه، ص 5).

"لذلك يجب علينا أن ندرك أنهم منسحبون من عوالم الظلام الخمسة، ومرتبطون بالمجال، وأن مخلوقين مخصصين لكل عالم.

يقول ماني نفسه أن كل عالم من العوالم لديه مخلوقان برجيان مخصصان له. ومع ذلك، بما أن هناك اثنتي عشرة علامة وخمسة عوالم فقط، فإن التنسيق يجب أن يتبع هذا النمط:

الجوزاء - القوس ينتمي إلى عالم الدخان، الحمل - الأسد ينتمي إلى عالم النار، الثور - الدلو - الميزان ينتمي إلى عالم الرياح، السرطان - العذراء - الحوت ينتمي إلى عالم الماء، الجدي - العقرب ينتمي إلى عالم

الظلام.

هؤلاء هم "رؤساء الشر" الاثنا عشر، كيفالايا،

الفصل LXIX, ص. 167, 22-31)

قام دبليو. ستيغمان، المتخصص في علم التنجيم في أواخر العصور القديمة، بتحديد الالتزامات بالترتيب السابق في شكل دائري. كان يأمل في توضيح المعنى بذلك، ويبدو أنه نجح عندما قال: "من الواضح أن هذه لعبة ذات جوانب - قطري، مثلثي، مربع، وسداسي". إن التجميع، كما أظهر ستيغمان في الشكل الموضح في

الصفحة 71، متماثل.

ينتج التسلسل التالي للجوانب المعنية:

1. دخان تَوأَم -|-برج القوس قطري

2. نار بُرْجُ الحَمَل -|-برج الأسد المثلث

3. رياح برج الثور -|-برج الدلو -|-الميزان مربع -{-المثلث

4- ماء سرطان -|-بُرْجُ العَذْراء -}-الحوت سداسي-{-قطري

. الظلام بُرْجُ الجَدْي -|-برج العقرب سداسي

ومن بين هذه الجوانب، اعتبر علم التنجيم المعاصر أن الشكل القطري والمربع غير مناسبين، بينما اعتبر الشكل المثلثي والسداسي مناسبين. وبالتالي فإن المثلث الملائم يأتي بعد القطر غير الملائم، ثم يأتي المربع غير الملائم، والذي يتبعه بدوره المثلث الملائم والسداسي. ينشأ التناقض بسبب عدم التناسب بين

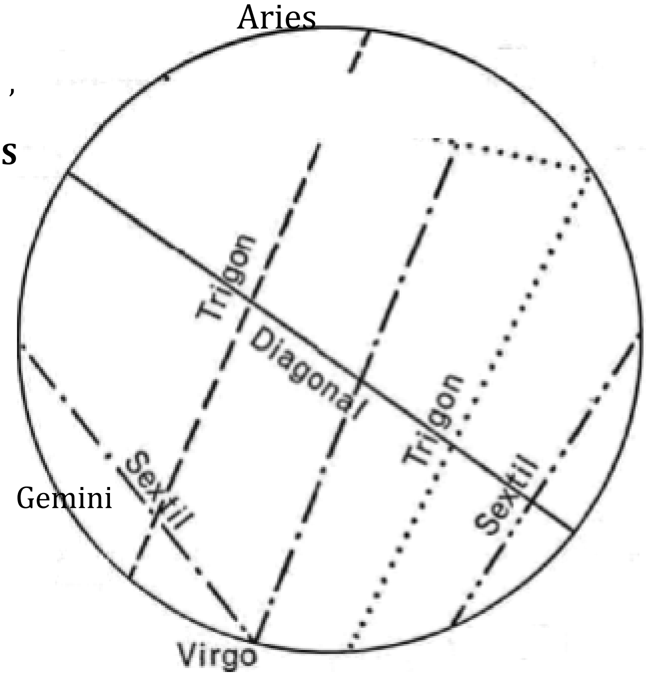
Aries

Taurus ,

&ÍSC9S

Aquarius

”"
-/
.
.*
je
/



Capricornus

Gemini

Cancer

Sagittarius

Leé

Scorpio

Libra

جوانب من الالتزامات التي تخص عالم

الدخان النار الريح الماء الظلام

الأرقام اثني عشر وخمسة. ويتبعه بالترتيب المناسب القطر غير الملائم والسداسية الملائمة، حيث يواجه الأخير القطر غير الملائم الأولي. هذا الاتجاه المتعارض للجوانب

المختلفة يؤكد قول ماني بشأن الالتزامات: "إنهم جميعًا أعداء ومتخاصمون بعضهم لبعض" (كيفالايا، ص 162).

15-14

في المقطع الثاني من كتاب كيفالايا (الفصل الثامن والستون، ص 168، 17 إلى ص 169، 8)، استخدم ماني نظامًا يُقسّم العالم بموجبه إلى أربعة أجزاء، كل منها مُقسّم إلى مثلثين متجاورين. ومن خلال هذا التقسيم المثلثي، وُزّعت علامات الأبراج على النحو التالي:

المثلث الأول	الحمل، الأسد، القوس	الشمال الغربي
المثلث الثاني	الثور، العذراء، الجدي	جنوب غرب

المثلث الثالث: الجوزاء، الميزان، الدلو (شمال شرق)، المثلث الرابع: السرطان، العقرب، الحوت (جنوب شرق)

تبع ذلك مقطعٌ أشار فيه ماني إلى تنبؤاتٍ مشؤومةٍ مختلفة (ص 168، 26 وما يليها)، ولكن الغريب في هذه المرحلة أن النظام المكاني قد تحوّل إلى نظامٍ زمني. "تُفعّل المثلثات، فيما يتعلق بتدبيرها المشؤوم، على فتراتٍ زمنية" (ستيغمان). ولعلّ هذا ينطبق على العالم أجمع. ربما ينطبق هذا على العالم أجمع.

تحتوي الأدبيات الفلكية على قوائم تجمع بين علامات الأبراج وتوقعات الكوارث. يبدو أن ماني ربما قام بتكييف هذه القائمة مع المثلثات وأضاف نظامًا زمنيًا إلى النظام المكاني - وهو أمر "ليس منطقيًا تمامًا" (ستيغمان).

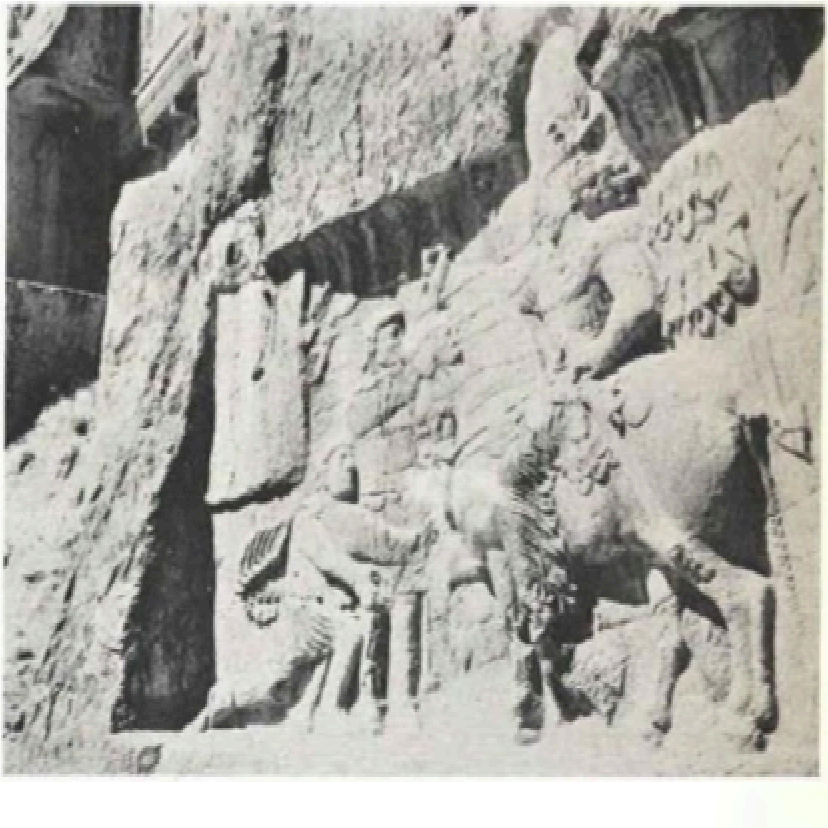
إن عدم الدقة الذي واجهه ماني في علم التنجيم يتجلى أيضًا في تسلسله الزمني، حيث قام بتحريف المخطط إلى حد ما. ومع ذلك، فقد ذكر هينينج، الذي صحح الأمور، بشكل صحيح تمامًا: "ليس هناك ما يدعو إلى انتقاد ماني على هذا التزوير البسيط؛ لقد كان غريبًا عن علم عصره والفكر العلمي بشكل عام... ولم تكن لديه أي رغبة في أن يكون رجلًا متعلمًا، بل مجرد àjcoo-oXoç".

Mani tried to establish a hnk between his own religion and

المسيحية كما فعل أيضًا في حالة البوذية والزرادشتية. ولكن لا بد من التأكيد على أنه في كل حالة كان لديه عينة معينة من هذه العقائد في ذهنه. بالنسبة له، كانت البوذية هي بوذية الماهايانا Mahäyäna ، والثالوثية الزرادية هي ديانة المجوس الميديين، أي الزرفانية، والمسيحية هي الغنوصية، وخاصةً في شكلها الذي أيده برديصان ومرقيون. كان التفسير المسيحي لرسالته موجهًا للغرب، والبوذي للشرق. بين هاتين المنطقتين التبشيريتين كانت تقع الإمبراطورية الإيرانية؛ ولذلك كان الطابع الزرادشتي لنظامه حاسمًا (راجع أيضًا فوشيه). ومع ذلك، ينبغي لفت الانتباه إلى الفرق بين هذه الأشكال الثلاثة. بينما تُعتبر العناصر المسيحية والبوذية في الدين مجرد "زخارف"



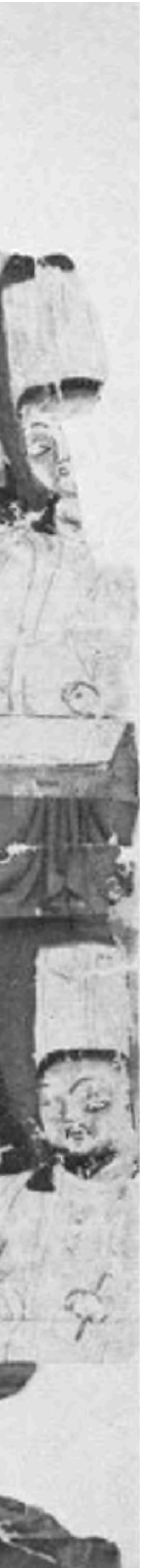
1 (*above*) The Caspian gate which separates eastern Media from Parthia, the provinces where Mani performed much of his missionary work



2 Shāpur I with the captive Roman emperor Valerian. Shāpur favoured Mani and granted his wish to preach throughout the empire

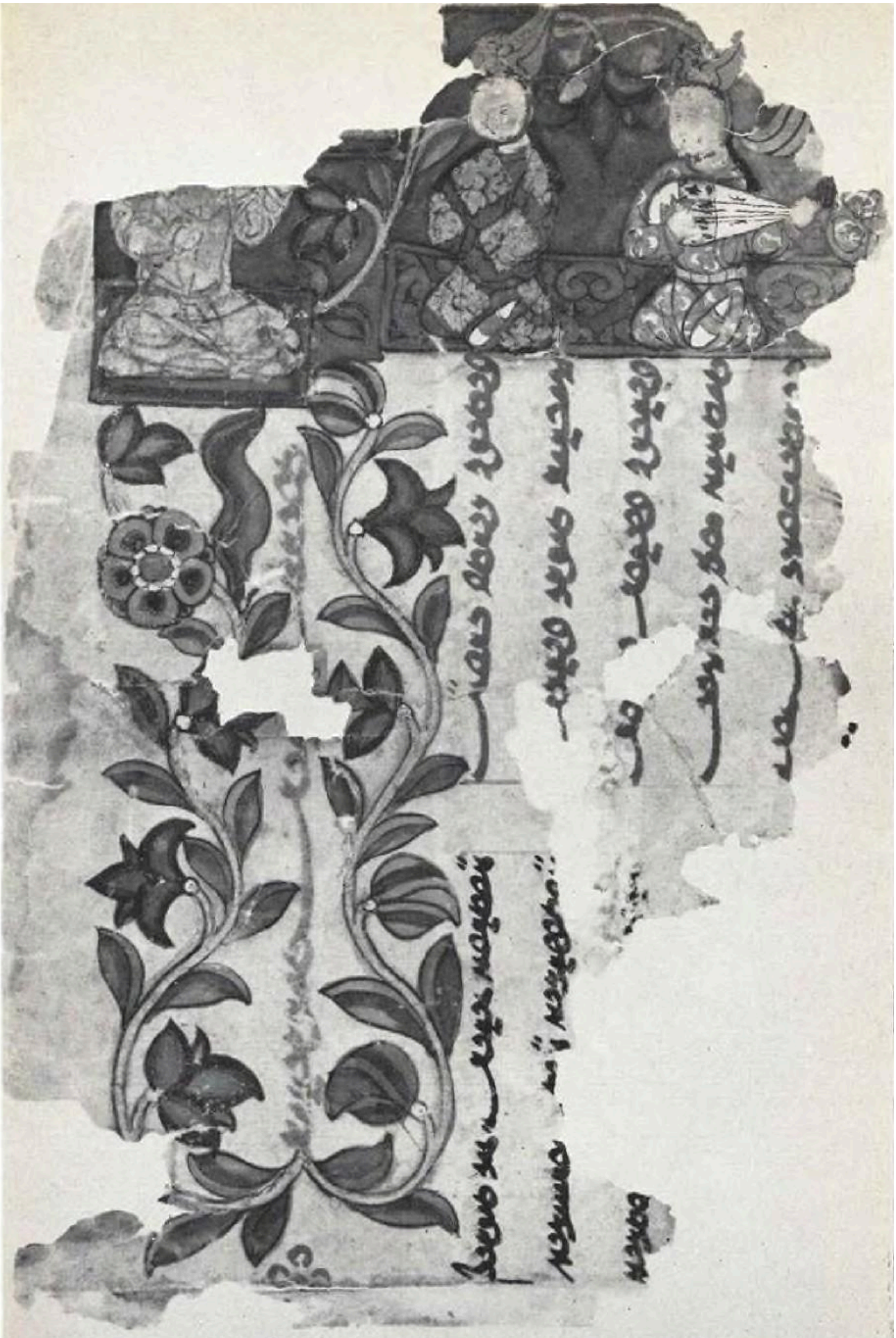
بارثيا، المقاطعات التي أجرى فيها ماني معظم أعماله التبشيرية.

2. شابور الأول مع الإمبراطور الروماني الأسير فاليريان. فضّل شابور ماني ومنحه رغبته في التبشير في جميع أنحاء الإمبراطورية.

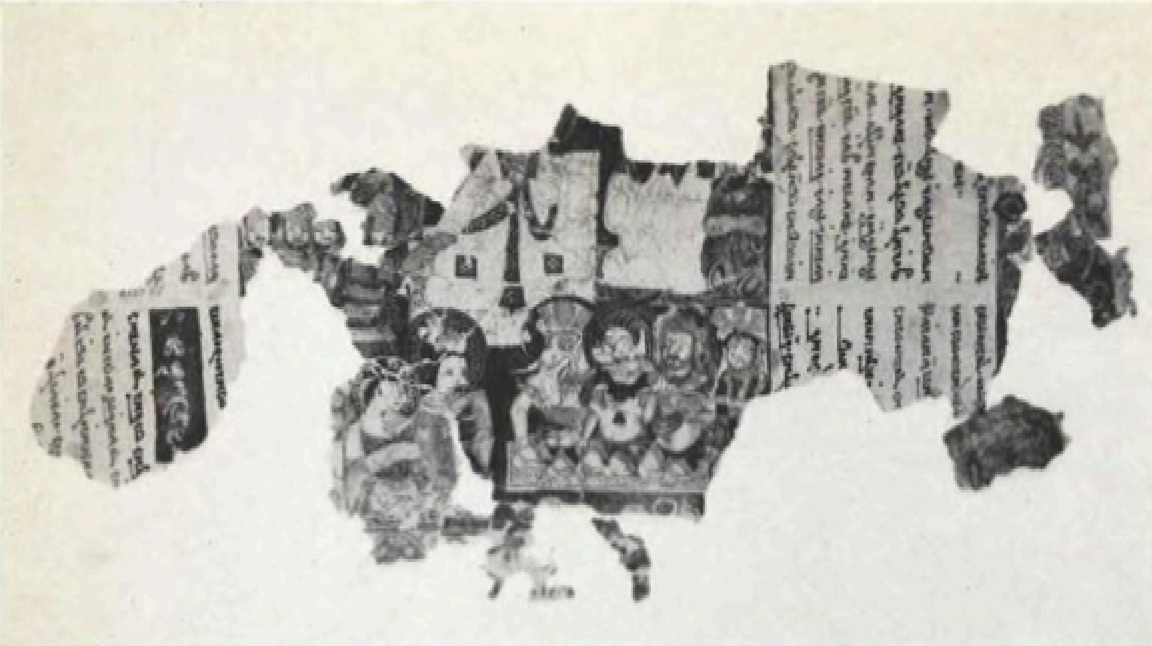


3. صورة مصغرة، ربما تعود إلى القرن الحادي عشر أو القرن السابع عشر، تصور صفين من الكهنة المانويين

في أزياء طقسية. يحتوي وسط الصورة على نص مكتوب بخط سوغليدي (أوغوري) المتأخر.



4. ظهر اللوحة 3. فوق النص المزخرف مجموعة من الموسيقيين



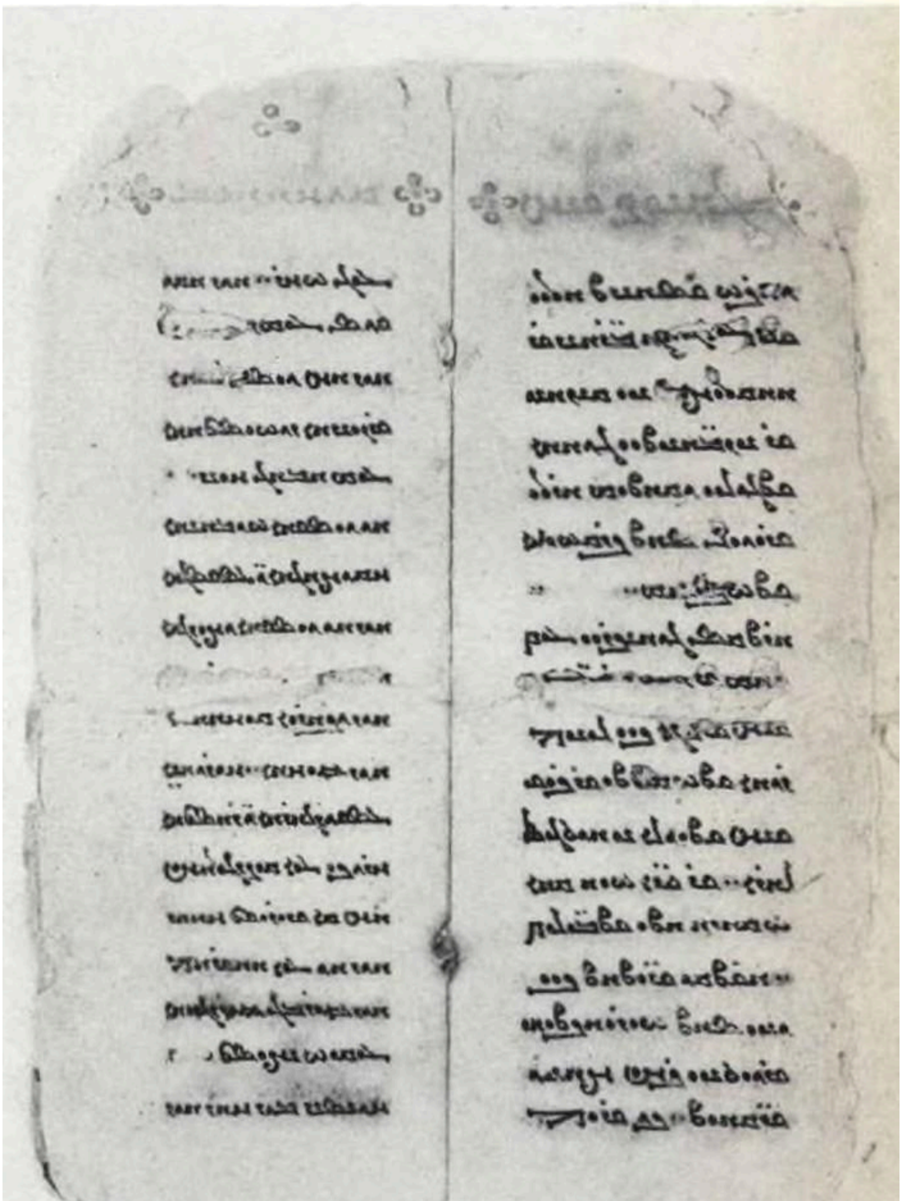
5 A Manichaean priest in his robe is shown at the top of this fragment, surrounded by priests and worshippers. In the bottom right-hand portion of the picture is a group of Hindu gods. (8th to 9th century)

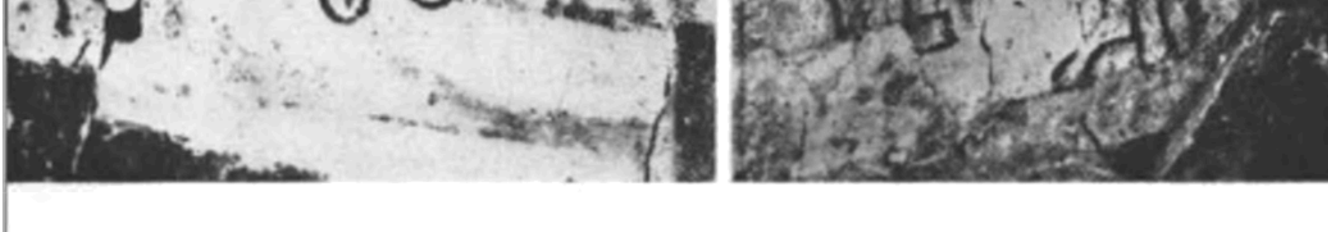


6 A church ceremony, which is probably the festival of remembrance of Mani. The scene is from the reverse of the fragment shown in plate 5

6. احتفال كنسي، وهو على الأرجح مهرجان ذكرى ماني. المشهد مأخوذ من ظهر القطعة الموضحة في اللوحة رقم 5







.9، 10 مجوسين من دورا يوروبوس



11 A middle Persian text in Manichaean script. The miniature shows the family of a Donor grouped round their holy teacher



12 Fragment of a 9th to 10th century silk picture, showing two rows of the white-robed elect

12. قطعة من صورة حريرية من القرن التاسع إلى العاشر، تُظهر صفين من المختارين ذوي الثياب البيضاء.

13. الكاهن الأعظم الزرادشتي، كارتير، الذي يُعتقد أنه دبر سجن ماني ووفاته لاحقًا.

وإذا كانت العناصر الدينية تظهر نفسها على أنها "زخارف" يمكن اختيارها دون صعوبة ودون الإضرار بالنظام، فلا يمكن اتخاذ الإجراء نفسه فيما يتعلق بالعناصر الإيرانية لأنها في الواقع أجزاء مكونة. ومع إزالتها لم يبق عمليًا أي شيء من إطار أفكار ماني. إن البنية الأساسية للمانوية، كما رأينا، هي إيرانية، وليست إيرانية فحسب، بل زرفانية من منظور غنوصي. اعتبر ماني بوذا وزرادشت وعيسى أسلافه (البيروني، التسلسل الزمني،

تحرير. ساخاو، ص 207، 15-17). .ومع ذلك، فإن زرادشت وحده، ممثلاً للرؤية الإيرانية، هو من يستحق مكانته الحقيقية بين هؤلاء الأسلاف. أما الاثنان الآخران،

فيوحيان بأنه تم اختيارهما لأسباب تكتيكية. وهناك أيضاً سمة خاصة تربط ماني بزرادشت - الذي كانت شخصيته التاريخية مجهولة تماماً بالنسبة له - وهي روحنة الدين، التي كانت نقطة انطلاقه، والميل نحو التجريدات التي تتحول إلى آلهة، لكنها تبقى دائماً معلقة بين المجرد والملموس. في هذه الحالة أيضًا، ربما يُمكننا أن نلمس دليلًا على الخلفية التاريخية لماني: فبغض النظر عن المندائية، حيث وُجد هذا التوجه نفسه، فمن المعروف أن الغنوصية اليهودية الإيرانية في شمال غرب إيران وشمال بلاد ما بين النهرين استخدمت عددًا من التعبيرات والأساليب اللغوية التي لا توجد إلا في المندائية والمانوية. ويستحق وصف الإله بأنه "أب العظمة (الأعظم)" وصيغة العصور الثلاثة، التي تتحدث عن الماضي والحاضر والمستقبل (انظر أعلاه، الصفحات 22 و 60 و 68)، ذكرًا خاصًا في هذا الصدد

الفصل الخامس

النص المانوية والأدب

النص المانويّ ولغة ماني - القانون - الأدب الكنسيّ - صيغ الاعتراف - الأدب الترانيميّ - الأدب الوعظيّ - مزامير توما

النص المانويّ ولغة ماني

"إن كتاب أعمال أرخيلاوس، وهو ذلك النسيج المسيحي من الأكاذيب حول ماني والذي يحتوي مع ذلك على الكثير من المواد الموثوقة (راجع أعلاه، ص 36)، يحتوي على وصف شخصي له ويذكر أنه كان يحمل كتابًا بابليًا (Babylonicum librum) تحت ذراعه اليسرى (sub sinistra ala)، XIV 3.

إنها لمحة مميزة لأن المانوية هي في الأساس دين كتابي. ومن الوحي الذي تلقاه والذي طوره فيما بعد إلى نظام عقائدي شامل، قدم مؤسسه وصفًا له في سلسلة من الأعمال المكتوبة. وبعد ذلك اعتبرت كنيسته أن من واجبها الحفاظ على التقاليد المتوارثة منذ أيام "السيد ماني".

يشير كتاب "أعمال أرخيلاوس" إلى كتاب بابلي، ويشير هذا التصنيف "البابلي" إلى بلاد ما بين النهرين السفلى، حيث نشأ ماني، والتي قال هو نفسه إنها شهدت بداياته: "أنا تلميذ شاكر، قمت من أرض بابل" (M 4-HR II, p. 51)

إذا كان ماني يتحدث عن كونه بابليًا وصُوِّر

وهو يحمل كتابًا بابليًا، فهذا يعني أن نصه ولغته كانت آرامية (أو بشكل أكثر دقة، آرامية شرقية) ومرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالسريانية الرهاوية، اللغة الأدبية التي تطورت في الرها. كان النص الذي اخترعه ماني واستخدمه، والذي كان يُمارس في المقاطعات الكنسية الشرقية حتى

تركستان، يتألف من نوع من الحروف يكاد يكون مطابقًا للخط المزروع في الرها. ولكنها اقتربت أكثر من الشكل الأقدم للخط المندائي، وهذا يوفر دليلاً إضافيًا على الارتباط التاريخي الوثيق بين المانوية وعقيدة المعمدانية المندائية. ومن الحقائق اللافتة للنظر أن ماني لم يستفد من نوعي الأبجدية الآرامية المستخدمة على العملات وفي مكاتب الملوك البارثيين والساسانيين (أو الأمراء في فارس).

وبما أن ماني قد اتخذ تصميمًا معينًا للخط وطوره لأغراضه الخاصة، فيمكن افتراض أن حروفه كانت مألوفة بشكل عام في موطنه بابل الجنوبية، ويبدو أنها الأكثر ملاءمة لنشر إنجيله. يمكن تسمية لغته بالآرامية الشرقية، وهي فرع مماثل للغة السريانية الرهاوية أو على الأقل لا يمكن تمييزها عنها تقريبًا. يمكننا أن نفهم جيدًا استيلائه على الخطاب الذي جعله برديصان، الذي كان يرغب بوضوح في استبداله، معروفًا جدًا من خلال كتاباته. إن أجزاء الشعر المانوية التي حفظها ثيودور بار كوناي، والتي من المحتمل جدًا أنها من يد ماني نفسه، مؤلفة باللهجة الرهاوية. وينطبق الأمر نفسه على البقايا الضئيلة من الأدب المانويّ التي اكتشفت في مصر، على الرغم من أنه في هذه الحالة لا يوجد أي دليل على متى أو من كتبها. ومع ذلك، فإن النص والمادة هما بلا شك مانوية، وبعض الانحرافات الطفيفة عن السريانية الرهاوية الراسخة لا تؤثر على القضية. إن معرفتنا بالرها في بداياتها غير كاملة، ومن الجائز أن نتمسك بالرأي القائل بأن الكلام الذي واجهناه في هذه المقتطفات متطابق عمليًا مع السريانية الكلاسيكية في الرها.

إن النقطة التي تجذب الانتباه هي أن اللغة الآرامية التي استخدمها ماني وأتباعه لم تكن لهجة منطقة بابل، أي أنها لم تكن متطابقة مع الكلام البابلي الشمالي الموجود في التلمود البابلي ولا مع الكلام البابلي الجنوبي في الكتابات المندائية، وهذا يعطي غذاءً للفكر. ومن الواضح أن هنا

انتهاكًا متعمدًا لخلفية ماني. لا يوجد مجال للشك في أن اختيار هذا المؤسس الديني الجديد للغة السريانية الرهاوية كان نابعًا من حاجته إلى لغة تتمتع بأكبر قدر ممكن من الانتشار. بالنسبة لماني، باعتباره شرقيًا، لم تكن هناك إمكانية لوجود اللغة اليونانية (وفقًا لـ أعمال أرخيلاوس XL 5، لم يكن معروفًا

له على الإطلاق). لذا، لم تكن هناك

لغة أنسب لأغراضه من السريانية الرهاوية، التي استُخدمت بالفعل على نحو متنوع في الإمبراطورية الساسانية والأجزاء الشرقية من الإمبراطورية الرومانية، سواءً في الشؤون الأدبية أو الكنسية (راجع أعلاه، ص 8 وما يليها). وتتجلى مهارة ماني التبشيرية والدعائية، لا سيما في اختياره للغة أعماله.

القانون

وهكذا كتب ماني بالسريانية مستخدمًا الخط المستخدم في جنوب بابل في القرن الثالث. ولم يُكتب إلا عمل واحد بلغة أخرى، وظروف تأليفه وهدفه تجعل الاستثناء مفهومًا بسهولة.

(أ) كان المجلد المعنون بـ شاپورگان "Sähbuhragän" الذي أهداه ماني،

وفقًا للبيروني (المحرر ساخاو، ص 207، 14) إلى الملك العظيم شابور الأول. كان لهذا المنشور الأول الذي كشف فيه عن مذهبه، كما تشهد شذرات إيران الوسطى

المُعاد اكتشافها، مضمون كوني، وخاصةً المحتوى الأخروي. إضافةً إلى ذلك، وكما نعلم من البيروني (المحرر : ساخاو، ص 208، 8)، فإن فصل "مجيء الرسول" روى كيف نزل الرسول السماوي إلى الأرض في تجسدات مختلفة، واستشهد ببوذا وزرادشت وعيسى كأسلاف لماني. ويحتوي الكتاب أيضًا على ملاحظة سيرة ذاتية حول وقت ومكان ميلاده (المحرر). ساخاو، ص 208، 7 وما يليه، راجع ص 24 أعلاه).

من المفترض أن سبب كتابة شاپورگان باللغة الفارسية الوسطى كان أن رجل الدولة الديني الماهر هذا أراد، من أجل مصلحة عقائده، أن يقدم احتراماته

للحاكم الجديد باللغة الإمبراطورية الجديدة، لغة الأسرة الساسانية.

السلالة الساسانية.

(ب) من المؤلفات السريانية أول ما يجب إدراجه ضمن كتابات ماني القانونية هو الإنجيل الحي أو الإنجيل العظيم. ومع ذلك، فإن الأجزاء المختلفة الموجودة في اكتشافات تورفان لا تكفي لتقديم صورة واضحة لمكوناتها. وقد بُذلت جهود - خاطئة تمامًا - لتحديد هوية هذا الكتاب مع كتاب ارژنگ Ärdahang الذي يُذكر كثيرًا فيما يتصل بالشؤون الإيرانية. وقد قسم ماني عمله بحسب عدد الحروف في الأبجدية السريانية إلى اثنين وعشرين فصلاً، وهي حقيقة تؤكدها قطعة صغيرة من تورفان (M 17). وأعلن نفسه هنا كالبارقليط الذي تنبأ عنه المسيح و"خاتم الأنبياء". وقد افترض أنه كان يقصد أن تكون عقيدته في هذا الإنجيل مماثلة لعقيدته ليسوع من أجل التفوق على الأناجيل القانونية للمسيحيين. ولكن من المحتمل أنه كان يفكر في إنجيل مسيحي واحد فقط، وهو إنجيل التناغم الذي حرره تاتيان والذي لعب خلال حياته دورًا بارزًا بين المسيحيين الناطقين باللغة السريانية.

(ج) كان هناك عمل آخر بعنوان "كنز الحياة"، وهو عنوان

يُذكرنا بكتاب "كنزا" المندائي أو "الكنز"، ولعل هذا يُلمّح إلى صلة مادية. وقد نقل البيروني جزءًا منه في مجلده عن الهند، وتناول حالة سكان عالم النور (البيروني، الهند، تحرير ساخاو، ص 19، 2-9). ويمكن الاطلاع على

مقتطفات أخرى وافية إلى حد ما في كتابي "في طبيعة بوني" لأوغسطين، 44، و

"في الإيمان ضد المانوية"، 14 إلى 16. تصف هذه المقاطع "إغواء الأركونات". تألف العمل من سبعة كتب على الأقل، وتناول وجهات النظر المانوية

في الأنثروبولوجيا وعلم النفس، بما في ذلك تفسير ماني الأكثر تفصيلًا للإنسان كعالم مصغر.

(د) ورد ذكر التركيب القانوني الرابع باسم Pragmateia، وكان الافتراض هو أن هذا اللقب تم اعتماده ككلمة مستعارة من اليونانية إلى السريانية. من المحتمل أن المحتوى كان من النوع الأخلاقي العملي، ولكن في غياب أي مقتطفات أو اقتباسات أو بيانات حول

محتوياته، لا يمكن قول أي شيء محدد عن طريق التعليق على هذا العمل باستثناء أنه لم يكن له في أي حال من الأحوال أي علاقة بالكيفالايا.

(هـ) كان كتاب الأسرار يتألف من ثمانية عشر فصلاً، وتضمن هجوماً على خلفاء برديصان. ولم تُكتشف أجزاء منه أيضاً، ولا تُخبرنا عناوين الفصول

في الفهرست (تحرير فلوغل، ص 336 وما يليه) إلا قليلاً، باستثناء

أن الفصول 1 و 12 و 13 تناولت تعاليم البرديصانيين. ويُحتمل أن يكون هذا العمل قد قُصد به أن يكون نقيضاً للفكرة المتداولة بين البرديصانيين تحت

نفس العنوان.

(و) نحن، من ناحية أخرى، وبفضل العديد من شظايا تورفان، أصبحنا على دراية جيدة بالعمل الذي يحمل اسم كتاب العمالقة. لقد تم الآن دمج الأجزاء في وحدة واحدة، على الرغم من عدم خلوها تمامًا من الفجوات. في هذه الحالة، تناول ماني أسطورة قديمة من الشرق الأوسط، وهي حكاية سقوط الملائكة التي كانت قبل ماني مرتبطة بالفعل بتقليد يتعلق بعملاق يدعى أوجيا عاش بعد الطوفان وكان متورطًا في قتال مع تنين. في القطع الأثرية الإيرانية الوسطى، هناك اثنان من قاتلي التنانين، سام وناريمان، وهما شخصيتان مألوفتان في الأساطير الإيرانية القديمة. ومن المحتمل أن ماني استخدم حبكة من أصل إيراني بحت ودمجها مع قصة سقوط الملائكة كما هو موجود في سفر أخنوخ. إن استخدام ماني لكتابات أخنوخ أمر ثابت، ولا سيما لأن أخنوخ مذكور في كتابه عن العمالقة. ويظهر اعتماده على أساطير قاتل التنانين الإيرانية في ضوء مختلف عندما نعلم أنه في بعض المقتطفات الإيرانية تظهر أسماء أوهيا واسم أخيه أهيا، على وجه التحديد في ذلك الشكل باستثناء الاختلافات الصغدية التكميلية لسهم، والكافي، وبات-سهم. فيما يتعلق بمصطلح كافي، نعلم الآن أنه في العصور الإيرانية الوسطى كان يتوافق مع الكلمة السريانية gabbärä (= gibbor العبرية) والكلمة اليونانية ..... ونظرًا لأن النقل الصغدي-المانوي مثل البارثيين يعيد إنتاج ما يسمى بالمصطلحات "الغربية" أو السريانية، فقد استنتج بشكل طبيعي

أن ماني نفسه استخدم اسمي أوهيا وأهيا في حين أن النسخ الإيرانية من سام وناريمان أو بات-سهم لم تظهر في النص السرياني الأصلي ولكنها كانت ببساطة البدائل التي اعتبرها تلاميذه مناسبة والذين التزموا بممارسته في نسخ كل كلمة وكل تعبير وكل اسم.

ومع ذلك، فإن بعض الظروف تتحدث ضد هذا الرأي المقبول في حد ذاته. من ناحية أخرى، تم العثور على سام في الأدب المندائي قبل زمن ماني. أما بالنسبة لسام ناريمان، فقد ورد في الكتاب الثامن عشر من سفر الرؤيا العظيم كاسم لأحد الملوك الإيرانيين الأسطوريين. النسخة هناك هي باسم ناريمان ، ويبدو أن تفسيرها هو الشكل السغدي من بات-سام ، لأنه من الملاحظ أن الأسماء الإيرانية في هذه الرؤيا المندائية تُظهر عمومًا انحرافات واسعة عن الأشكال الفارسية الوسطى المستخدمة في إيران الساسانية. إن حدوث سام ناريمان، إلى جانب تفاصيل أخرى ملحوظة في هذه الرؤيا، يُظهر أن التقاليد الأسطورية الملحمية الإيرانية قد تم دمجها في التقاليد التاريخية السامية. ويبدو واضحًا أن ماني - بسبب أصوله البارثية وتعليمه المندائي - قد اتخذ خطوة أخرى على هذا الطريق. يحتوي الأدب السرياني على روايات تاريخية ذات طابع توافقي واضح. وسيكون من الغريب جدًا، في ضوء التوفيقية "الواعية"، ألا نجد هذه النظرة التوفيقية الإيرانية ـ السامية للتاريخ في أعمال ماني. في الواقع، لا شيء يمكن أن يكون أكثر طبيعية من أن يحاول دمج التقليد التاريخي الأسطوري الإيراني مع النظرة التاريخية السريانية المسيحية. إذا كان افتراضنا صحيحًا، فإن كتاب العمالقة سوف ينسجم دون صعوبة مع مسرحية أوسع للأفكار التاريخية. في مثل هذه الحالة، كان من المفترض أن يكون لسام ناريمان وبقية الأبطال الأسطوريين الإيرانيين مكانهم في النسخة الأصلية - ولكن جنبًا إلى جنب مع شخصيتي أوهيا وأهيا. ومن الممكن أن يكون ماني نفسه قد أعلن في بداية الكتاب أن هذه الشخصيات متطابقة مع الشخصيات الإيرانية المقابلة وأن النسخة الصغدية هي التي تسعى إلى التأكيد

الترابط. على سبيل المقارنة، يكفي الاستشهاد بمزمور كليمنت الرابع، الفصل 27 وما يليه، حيث يُعرّف نمرود بزرادشت، ويُسمى أحيانًا

زرادشت، وأحيانًا أخرى نيم رود، وأحيانًا أخرى نينوس.

(g) لم يتبق في الشريعة المانوية إلا مجموعة الرسائل، التي وصلت إلينا باللغة القبطية. وبما أنها لم تخضع للتحرير بعد ـ بعد مرور ما يقرب من ثلاثين عامًا ـ ويقال إنها فقدت في معظمها، فلا يُعرف عن هذه الرسائل حقًا سوى عناوينها ومقدماتها. على سبيل المثال، تقول إحداها: "مانيخايوس، رسول يسوع المسيح، وقسطايوس، الرسول (؟) وجميع الإخوة الذين معي، إلى سيسينيوس". نرى هنا أن ماني - مثل بولس تمامًا - مُدرك تمامًا لسلطته الذاتية. من مصادر أخرى (انظر أعلاه، ص 40، وأدناه، ص 82) نعرف أن سيسينيوس هو الخليفة المباشر لماني.

أما الرسالتان القبطيتان اللتان نعرف محتواهما فلا تحملان علامات كتابة رسالة عقائدية، بل علامات رسالة حقيقية تناقش شؤوناً شخصية. يتجلى ماني في شخصية رئيس البعثة الروحية واسعة النطاق ودعايتها التي نظمها بشكل ممتاز. ولكن، بقدر ما يمكن الحكم عليه من المواد التي أصبحت متاحة حتى الآن، فإن ماني استخدم رسائله أيضًا للتعامل مع بعض النقاط العقائدية، والمشكلات التنظيمية، والأسئلة العامة التي شغلت بولس على نحو مماثل في كتاباته. كما هو الحال مع بولس، ماني هنا هو رئيس كنيسته وراعي رعيته. ومن ثم يمكن الافتراض أن هذه الرسائل كانت بمثابة نظير متعمد لرسائل بولس. ومثل هذه، فهي عبارة عن منشورات عقائدية، وتوجيهات عملية، واتصالات شخصية في آن واحد. وبالتالي فإنها تندرج ضمن الفئة الأدبية التي تصنف تحت مسمى "الرسائل"، وهي إجراءات مكتوبة، على الرغم من أنها رسائل حقيقية بمعنى أنها تبدو وكأنها صدفة. ورغم أنه ربما لم يكن من المقصود منذ البداية نشرها في شكل كتاب، إلا أن ماني قام بتوزيعها في حياته كجزء من

إنتاجه الأدبي. وقد تم حفظ قائمة مفصلة برسائله في الفهرست.

الأدب الكنسي

وهنا نترك الشريعة المانوية وننتقل إلى بقية الكتابات. من المؤكد أن أحد الأعمال التي لا ينبغي إغفالها هو العمل السيرة الذاتية التي لابد أنها انتشرت على نطاق واسع بالعديد من اللغات. وقد عُثر على عدد من القطع متناثرة في أماكن مختلفة، ورغم أن هذه الإرساليات الجزئية لا تمكننا من إعادة بناء مسار حياة ماني في جميع النقاط، إلا أنها تعطي صورة ممتازة بشكل خاص عن بدايات ونهاية نشاطه العام إلى جانب الدور التنظيمي الذي لعبه. ولأغراض إعادة البناء هذه، تتوفر بشكل أساسي أجزاء معينة من الفهرست، وثلاثة أجزاء من تورفان، ونصوص قبطية مانوية مختلفة. ويبدو أن "الحياة" كانت تحمل عنصرًا أسطوريًا قويًا، وأنها كانت تنتمي إلى فئة السيرة الذاتية التي صادفناها لأول مرة في الأيام الهلنستية، ثم تبناها المسيحيون والمانويون على حد سواء، وأخيرًا ظهرت في المؤلفات الإسلامية. لقد قدمت حكايات الأنبياء في العهد القديم هذا النموذج إلى حد ما، في حين يعرض الأدب البوذي نماذج رائعة من هذا النموذج. ليس هناك شك كبير في أن السيرة الذاتية الهلنستية المسيحية كانت مرتبطة بشكل عام بهذين الأمرين. إن إلقاء نظرة فاحصة على المواد المتوفرة عن حياة ماني يظهر على الفور أنها، من الناحية الأدبية، تتطابق إلى حد كبير مع النوع المستخدم في السير الذاتية الهلنستية والمسيحية للشخصيات المقابلة. هناك نفس الخليط من السيرة الذاتية وقصص شهود العيان، ونفس التركيز على الظروف الرائعة للولادة والموت البناء والمعجزي، ونفس أوصاف الرحلات التبشيرية إلى الأراضي البعيدة، ونفس اللقاءات مع الحكام الأقوياء، ونفس التقارير الرائعة، ونفس الخطب التقية، ونفس التكتل الفضفاض من الحلقات المختلفة، ما يسمى براكسيس praxeis.

وبالارتباط الوثيق مع ماني يقف العمل المهم

الذي انتقل إلينا باللغة القبطية، وفي ترجمته اليونانية يحمل عنوان "كيفالايا". لسوء الحظ، لم يتم نشر سوى الجزء الأول حتى الآن (على الرغم من أن الجزء الثاني قيد الإعداد الآن). في السابق، لا بد أنه كان مجلدًا ضخمًا يتكون من أكثر من خمسمائة وعشرين صفحة، وينقسم إلى عدد كبير من "الفصول" أو "كيفالايا". ويزعم أنه سجل لتعاليم ماني وتفسيراته ووحيه، وكان يتم تقديمه في كثير من الأحيان وهو يتحدث مع تلاميذه. إما أن الأخير طرح عليه أسئلة فأجاب عليها، أو أنه أنار لهم من تلقاء نفسه نقاطاً معينة من أفكاره. وليس أن هذه المناقشات التعليمية، التي لها نظيراتها في الأدب الغنوصي القبطي، تتبع أي خطة محددة. على العكس من ذلك، فإنها تكشف عن القليل جدًا من النظام وتكون منتشرة ومطولة بشكل مفرط، ولكنها تلتزم بقواعد تقنية معينة لتسهيل حفظ الدروس في الذاكرة. لا شك أن العمل قد نقل مقالات الأستاذ بشكل أصيل، ولكن إلى أي مدى يقتبس النص من ipsissima verba غير مؤكد.

ومن الجدير بالذكر أن تلاميذ ماني يصورون هنا

كمجموعة محددة تشبه تلاميذ يسوع، والمقارنة بين ماني الذي يعلمهم والرسل الذين يستمعون إلى عظة الجبل (متى 1: 1-2) أمر لا مفر منه. الخلفية

كما تم سردها تفتقر في كلتا الحالتين إلى أي أهمية تاريخية

وقد تمت إضافتها ببساطة من قبل "المؤلف". من الواضح أن محرر "كيفالايا" كان يفكر في يسوع.

ومن بين مجموعة الكتابات المانوية التي يعود تاريخها إلى الفترة التي تلت وفاة ماني، يستحق تقرير عن حياة وأنشطة التلاميذ الأقرب إليه ذكرًا خاصًا. مار عمو، أدي، توما، إينايوس، وسيسينيوس، رفاق ماني الأكثر حميمية، يحظون بأكبر قدر من الاهتمام. ولسوء الحظ، لم يتم حتى الآن تحرير سوى جزء صغير من النصوص القبطية وشظايا تورفان التي تتناول هذه الأحداث التاريخية. ومع ذلك، فإن هذه الروايات غير المترابطة، والتي تم تعزيزها بالمعلومات من المصادر العربية، تلقي ضوءًا قيمًا للغاية على تاريخ الكنيسة المانوية في المناطق الممتدة من مصر إلى آسيا الوسطى. ومن الواضح من

العينات التي تم فحصها أن المحتوى كان يفتقر إلى الطابع التاريخي الرصين وأعطى الكثير من اللعب للأسطورة والميل إلى التثقيف. تُعدّ حكايات مار عمو مثالاً واضحاً (M 2 وT II D 177). كان التركيز العام في التقرير على الوصف التفصيلي للنشاط التبشيري الذي قام به كبار رسل ماني.

صيغ الاعتراف

من المهم بشكل خاص لفهم الحياة الروحية للمجتمعات المانوية معرفة الأدب الموصوف للأغراض الطقوسية. تتكون هذه النصوص جزئيًا من صيغ الاعتراف، وجزئيًا من المزامير، وقد تم الحفاظ على أمثلة منها، ولحسن الحظ، بأعداد كبيرة.

ومن أهم صيغ الاعتراف لدينا في المقام الأول

صيغة Xvâstvânêft الشهيرة، المترجمة من اللغة الصغدية إلى اللغة التركية، وثانيًا صلاة اعتراف صينية، وثالثًا دليل اعتراف صغدي.

إن كتاب Xvästuänëft، وهو صيغة اعترافية للمصلين العلمانيين، مقسم إلى خمسة عشر قسمًا؛ وقد فُقدت المقدمة. إن السلوك المناهض للعقائد والهفوات الأخلاقية مُحصاة، ويكرر النص بعد كل بند من بنود الإثم العبارة المتكررة باستمرار "اغفر لي خطيئتي!".

هذه صيغة اعترافية بارثية، تم اعتمادها دون تغيير

من النسخة الصغدية إلى الترجمة التركية، وهو ظرف يشير في حد ذاته إلى استخدام طقسي بحت. في Xvästvänëft، تم ذكر اسم المتحدث في صيغة الاعتراف باعتباره Räymastfrazend معينًا، بسبب اسمه ("السكير بالتمييز") وكذلك ظهوره في نص آخر تحت عنوان "Räymastfrazend الإلهي، المعلم"، يمكننا أن نعتبره رجل دين رفيع المستوى (M 481 Colo phon). يشير لقب "xvêstar" الصغدي المُطلق عليه هنا إلى أنه كان فوق "المختارين"، ومن المرجح أنه كان شيخًا. ومن هذا لا توجد صعوبة في استخلاص استنتاج مفاده أن صيغة الاعتراف كانت تُقرأ على الجماعة العلمانية

من قبل الكاهن بدلامن أن يتلوها. إن صلاة الاعتراف الصينية، التي كان على الشخص المختار أن يقولها عند غروب الشمس مع المستمعين، تثبت أنه مع ذلك

يمكن أداء الاعتراف بشكل جماعي أيضًا.

الحقيقة المذهلة هي أن Xvästväneft، عندما يكون هناك حديث عن المخالفات العقائدية، تتخذ خطًا صريحًا ضد الزرفانية. على سبيل المثال، إذا قال أحد أن أوهرمازد وأهريمان شقيقان، أو أن الله هو مصدر كل الخير والشر، أو أنه وحده يمنح الحياة أو الموت، فقد تم طلب المغفرة عن "هذه الأشياء التجديفية العظيمة"،

كما ورد في الصيغة (I C 4). لقد شكلت كل هذه الأفكار جزءًا

من النظرة الزرفانية وتم رفضها تمامًا.

لقد نجا كتاب اعتراف في نسخته الصغدانية والمخصص فقط للمختارين، وهو ما يسمى بـ "كتاب الصلاة والاعتراف المانويين". رغم أنه ليس من المؤكد تمامًا، فمن المرجح أن هذا الدليل الاعترافي كان مخصصًا للقراءة في "عيد بيما" السنوي. وقد أُدرجت اقتباسات من كتابات ماني باللغة الفارسية الوسطى في النص الصغدي بالتزامن مع عبارة "كما يقول (يعلم، يأمر)" أو "كما يقول في الكتاب المقدس"، وقد يتبادر إلى الذهن أنه في الأعمال الزرادشتية البهلوية غالبًا ما تظهر صيغة "كيجان غاويت" cigôn gôwët أو "كما يقول (الأفيستا)".

الأدب الترانيمي

تظهر التقوى المانوية في المجموعات الكبيرة من المزامير التي تم الحفاظ عليها. إنها تشير إلى المشاعر التي ألهمت أتباع ماني وتجعل من الأسهل فهم انتصارات المانوية. لا شك أن هذه القصائد كانت مفعمة بروح الغنوصية. وفي الوقت نفسه، يؤكدون أن التقسيم بين المانوية الشرقية والغربية كان صالحًا أيضًا للتكوين الديني. بصرف النظر عن الدور الذي لعبه يسوع في العقيدة نفسها، فإن التأثير المسيحي بالكاد يُلاحَظ في النصوص الإيرانية والتركية (ناهيك عن الصينية). من ناحية أخرى، في حالة المزامير المانوية القبطية،

ذهب خبير بارز في الشعر الديني المسيحي القديم (باومستارك) إلى حد القول إن قراءة هذه المزامير غالبًا ما تعطي انطباعًا بقراءة مادة تنتمي إلى الكنيسة الكاثوليكية حتى ظهور اسم ماني بالصدفة يضع حدًا لهذا الوهم.

إن إلقاء نظرة فاحصة على الفئات الأدبية التي يعرضها الشعر الديني المانوي يظهر على الفور أن الترانيم تلعب دورًا مهيمنًا. ومع ذلك، فإن هذه الترانيم تتمتع بطابع متنوع للغاية. بعضها ترانيمٌ لمختلف الآلهة في البانثيون المانويّ، مثل تلك المُخصّصة للإله الأعظم، المسمى زرفان في التراث الشرقي، وبام Bäm، إلهة الفجر، وإله الشمس ميهريازد Mihryazd، والرسول الثالث، الملقب في الشرق بنارسافيزد Narësafyazd، و"الروح الحية"، جرف زيفانداغ griv zivandag، وعيسى، وماني. وقد حظي الأخيران بمكانةٍ إلهيةٍ وكرامةٍ لأنهما مثّلا تجسيداتٍ للرسول الثالث، النوس السماوي العظيم (فاهمان أو مانفكميد فازورج Vahman أو Manvakmëd vazurg).

ولكن هناك أيضًا أمثال باقية تحتفل بالمراحل المختلفة لخلق الكون أو تمجد عملية الفداء، على سبيل المثال، ولادة الإنسان البدائي وإرساله. وأخيرًا هناك تلك الموجهة إلى الرسل، أو إلى ماني أو إلى معلمي الجماعة، على سبيل المثال، مار زكو الشهير.

كان الشكل الأدبي مختلفًا للغاية بين كل هذه الفئات من الترانيم. للحصول على فكرة واضحة عن الأشكال المنفصلة، يتطلب الأمر إلقاء نظرة فاحصة على المواد المتاحة. أولاً، هناك المزامير التي من الواضح أنها ترجمات من اللغة السريانية. وقد بقيت بعض النصوص الأخرى مكتوبة بلغة شرقية - إيرانية، أو تركية، أو صينية - وقد تم تأليفها بالفعل بواحدة منها. ثالثًا، هناك نماذج من الشعر في لغاتها الغربية الأصلية، سواء اليونانية، أو اللاتينية، أو القبطية. تحتوي النصوص الإيرانية والقبطية على ترانيم مترجمة من السريانية، وهي حقيقة يمكن إثباتها من خلال تطبيق معايير معينة. إن عرض النشيد يمكن أن يكون ذا أهمية؛ فإذا لم يكن منظمًا أبجديًا أو بالترتيب الأبجدي، فهذا أمر مثير للريبة بالفعل في الحالات الإيرانية. ثم قد تكون هناك

خصائص سريانية تشمل ما يسمى "الترجمات المشتركة"، عندما، على سبيل المثال، يؤرخ المزمور لوفاة ماني على أنها حدثت في الرابع عشر من شهر مهر بالتوافق مع الرابع عشر من شهر نيسان. ما حدث هو أن شهر نيسان السوري تم نقله ببساطة إلى شهر مهر الإيراني، وهو خطأ تقويمي من الدرجة الأولى. ولكن من الجدير بالملاحظة بشكل خاص عندما يكون ترنيمة - مثل ترنيمة يسوع الصينية الصوتية - تحتوي على اثنين وعشرين استدعاءً، وهو ما يتوافق مع عدد الحروف في الأبجدية السريانية، ولكنها لا تتبع ترتيب الأبجدية المانوية. ومن المؤكد إذن أن هذه الحالة قد انتقلت من السريانية إلى البارثيينية الوسطى وتم تجميعها أبجديًا في الأصل. ويجب أن نضيف إلى ما سبق أخطاءً ترجميةً بحتة، كما هو الحال عندما تُترجم كلمة "حياة" السريانية، وهي جمع جمعي، إلى صيغة الجمع "حي". وهكذا، نجد بدلاً من "أم الحياة" (emmd de hayyë في السريانية) ترجمة "أم الأحياء" (mädar ë zïndagdn or zindagän mädar)، أو بدلاً من السريانية "add de hayyë"، "عالم الحياة"، نجد تعبير "عالم الأحياء" (sahr ë zindagän). ومع ذلك، فقد اعتُمدت هاتان الترجمتان الخاطئتان تحديدًا، وبالتالي لم تعودا معيارين موثوقين. تُعطي العديد من الترانيم الإيرانية الوسطى انطباعًا بأنها - إن لم تكن ترجمات سريانية بالتحديد - مُصممة وفقًا لنمط شائع في بلاد ما بين النهرين الناطقة بالآرامية. وينطبق هذا بشكل خاص على الترانيم الموجهة إلى يسوع. إليكم مثالًا: ينطبق هذا بشكل خاص على الترانيم الموجهة إلى يسوع. إليك مثال: وهنا عينة:

I. نحن نقف؟ جميعا في عقل واحد.

وسنمد أيدينا بالدعاء، ونلقي أعيننا على صورتك هذه.

ونفتح أفواهنا للدعاء إليك، وتستعد ألسنتنا للتسبيح.

إليك نستدعي، أنت الحياة بأكملها،

إياك نحمد، يا يسوع الباهر! أيون جديد! أنت، أنت [الآلهة التي تقوم بالحقيقة، المعالج النبيل، الابن المحبوب، الأنا

المحبوبة.

II. تعال بالنعمة، أيها الرب المحرر!

تعال بالمعونة أيها الروح الطيب، ورسول السلام! ناصر المستضعفين وقاهر المعتدين! تعال بالنعمة، أيها الرب الجديد!

تعال بالنعمة، يا مخلص المظلومين، وطبيب الجرحى!

تعالَ بالنعمة، يا مُوقظَ النائمين ومُوقظَ النائمين،

أنت الذي يُحيي الموتى!

تعال مع النعمة، يا إلهنا العظيم، والصوت المقدس!

تعال مع النعمة، والكلمة الحقيقية، والنور العظيم، والنور الساطع.

تعال مع النعمة، يا رب جديد ويوم جديد!

تعال بالنعمة، هبة الصالحين، وبركة الضعفاء، وتبجيل القديسين!

تعال مع النعمة، أيها الأب المحب، وانظر فقط إلى

الذين لجأوا إليك!

تعال بالنعمة، أيها الآب، أنت حمايتنا القوية وإيماننا الراسخ!

تعال بالنعمة، [الفاتح (؟)] المعتدين

III. الآن، [..... ؟ .....] فقط يا تاجر، [السلام (؟)] كُن

علينا!

وارحمنا وأحبنا يا فاعل الخير الذي

كله حب!

ولا تجعلنا مع

المفسدين!

أنقذ من لجأ و

ارحمنا!

يا حبيبي و محبتي!

4: لقد رأيناك أيها الايون الجديد، وسقطنا

عند قدميك، أنت الذي أنت كل الحب.

لقد رأيناك، أيها الرب المحب، في حالة سكر من الفرح. ونحن نعترف باسمك، 'م' و 'س' (مسيا). افصلنا عن وسط الخطاة،

وحررنا من بين المعتدين!

يا رب نحن لك فارحمنا. اسرع إلى هنا واقهر الخطاة!

لأنهم قد تكبروا وتكلموا هكذا:

"نحن هم!" "ولا يوجد مثلنا!"

لذلك استخدم قوتك وألق المعتدين [.......] و[الأعداء (؟)] أرضا!

الجاحد (؟)، [.]

5. [نحمد] اسمك، الذي هو النور كله،

وعظمتك النبيلة هي كل الحرية.

المجد لاسمك أيها الآب! والإخلاص لعظمتك!
فلتكن الآن وإلى الأبد!

([M 28 II, Mir M II, pp. 21 [3i2]-25 [316)

إذا تم فحص بنية ومحتوى هذا الترنيم بهدف التحليل المحتمل، فيمكن تقسيمه إلى الأجزاء التالية:

I. مقدمة وحث المجتمع على الانخراط في المديح والدعاء. الشكل المستخدم هو صيغة الشخص الأول الجمع. إلى جانب الصفات، والجمل النسبية المرتبطة بالاسم الإلهي، والتراكيب المشاركة، فإن المقدمة تقودنا إلى الجزء الرئيسي من الترنيمة.

II. يتكون الجسم الرئيسي من صلاة مبنية حول

تَجَلٍّ: تعال مع النعمة!

يتلقى موضوع الدعاء، يسوع، بالطريقة المعتادة في الترانيم، سلسلة من الصفات والإضافات.

يجب أن ننظر إلى هذه الضمائر على أنها عدد من الصفات التقليدية التي تهدف إلى جعل يسوع في نشاطه الفدائي "حقيقيًا" في وعي المؤمنين. تنتمي العديد من هذه الألقاب إلى الخط الفكري الغنوصي ككل: المعالج، المبعوث، المنبه، الكلمة، المنير، بداية الايونات، وما إلى ذلك.

III. هذه الصلاة التي تدور حول التجلي تتبعها

دعوة للفداء والرحمة. هذا القسم قصير جدًا، ومع وجود علامة اقتباس من الألوهية يؤدي إلى الجزء التالي.

IV. يبدأ هذا الجزء بالتأكيد على أن جماعة الصلاة

قد نظرت إلى الألوهية. وبالتالي فإن التجلي الإلهي قد حدث بالفعل في هذه المرحلة. ويتبع هذا التأكيد دعوات جديدة للمساعدة ضد المعتدين والانفصال عن الخطاة. إن الصلاة من أجل تدخل الإله مصحوبة، على غرار العهد القديم، باقتباس مباشر من كلمات الأعداء المتغطرسين أنفسهم.

V. ويختتم المزمور بتمجيد اسم الإله؛

وتجد الرغبة في استمرار التسبيح والعبادة

إلى الأبد تعبيرًا لها.

إن البنية التي تم تحليلها هنا تظهر أن هذا المزمور، مثل العديد من المزامير الأخرى، يتوافق إلى حد كبير مع المزامير القديمة في بلاد ما بين النهرين، مثل أغاني تومي؛ وقد أشار إلى هذا التوافق بالفعل أحد الخبراء في الشعر الديني الشرقي.

كمثال على مزامير الأبيات الفارسية الأصيلة، يمكن الاستشهاد بدايةً بما يُسمى بـ"شذر زرادشت" الشهير. قبل أربعين عامًا، كان هذا المقتطف نقطةً محوريةً في البحث المانويّ، لكن أهميته تضاءلت كثيرًا الآن. مع ذلك، لا يزال هذا المقتطف أساسيًا لفهم العقيدة الغنوصية المركزية عن "المخلص المُخلّص". "زرادشت، ممثلًا للرسول الذي أرسله العقل إلى العالم لفداء الروح، يُخاطب روحه كممثلة للروح الحية، أو بعبارة أخرى، يُخاطب العقل الروح من خلال فم زرادشت" (Mir M III, p 27. 827, Note 1

إذا كانت هذه رغبتك، فسوف أرشدك من شهادة الآباء السابقين.

لقد تكلم المخلص، زرادشت العادل، مع روحه هكذا: "عميق هو السُكر الذي تغفو فيه،

استيقظ وانظر إليّ!"

"نعمة عليك من عالم السلام الذي من أجلك أرسلته."

فأجاب: أنا، أنا الابن البريء الرقيق لسروف،

أنا مختلط وأرى المعاناة، أخرجني من

أحضان الموت!

فسأله زرادشت بنعمة: يا صوت البدائي، هل أنت عضوي؟

نعمة القوة الحية والعوالم العليا تأتي

إليك من وطنك!

اتبعني يا ابن اللطف، وضع إكليل النور على رأسك!

يا ابن الأقوياء، لقد أصبحت فقيرًا لدرجة أنك تضطر إلى التسول في كل مكان.

([M7, 82-118, MirM III, p. 27 [872)

يقدم الشعر المانويّ نماذج من أوصاف الطبيعة النابضة بالحياة، مثل تلك التي تظهر في التصوير المبهج لوصول الربيع في الشعر الفارسي الحديث. من الترانيم القبطية، يجدر بنا أن نقتبس مقطعًا مما يسمى مزمور البيما:

أنظر، جميع الأشجار والنباتات أصبحت جديدة مرة أخرى.

ها هي الورود تنشر جمالها في كل مكان،

لأنه قد انقطع الرابط الذي يضر بأوراقهم.

اقطع سلاسل وقيود خطايانا.

"الجو كله مضيء، ومجال السماء

متألق اليوم،

والأرض أيضًا تزهر، وأمواج البحر ساكنة،

لأن الشتاء القاتم المليء بالمتاعب قد مضى."

فلنهرب من إثم الشر.

(Psalm-Book, II, p. 8, 14-21)

وهنا نجد نفس الملاحظة العاطفية

للطبيعة كما نجدها في قطعة إيرانية وسطى. غريزيًا يطرح السؤال حول كيفية انسجام هذا التقدير الحيوي للطبيعة مع النظرة المانوية للعالم. ربما يكمن حل المشكلة في أن الشعراء

المانويين دمجوا أجزاء من الشعر الإيراني الأوسط المفقود في مؤلفاتهم الخاصة أو أنهم قلدوا هذا النمط من الشعر. من غير المرجح أن يكونوا متحمسين للغاية من تلقاء أنفسهم لجمال العالم، وهو عمل القوى الشيطانية. القطعة الإيرانية الوسطى، التي تمت الإشارة إليها للتو، تمتد على النحو التالي:

الشمس الساطعة والقمر المكتمل المتلألئ،

إنهما يتألقان ويسطعان من جذع هذه الشجرة.

تتبختر الطيور المشعة هناك بفرح،

تتبختر الحمائم وجميع أنواع الطيور الرائعة هناك.

(M 554 Reverse; HR II, p. 69)

تسبق هذه القطعة بشكل كامل القصائد الفارسية الحديثة من خلال وصفها للحدائق، البستان، مع الزهور والطيور المغردة الرائعة، وخاصة البلبل، العندليب.

الأدب الوعظي

كان المانويون من الوعاظ الجيدين والواعظين المحليين تمامًا. تضمنت مكتشفات تورفان مقتطفات من وصف حياة بوذا، والتي كانت بعنوان "برلام ويواساف" Barlaam & Joasaph من أشهر الحكايات المسيحية في العصور الوسطى. تُظهر النصوص الأويغورية الأشكال الاسمية بوديساف أو بوذاساف، وهي مشتقة من بوديساتفا الأصلي. وُجد اسم "يوداساف"، وهو تنويعة تُشكل الانتقال إلى يواساف المسيحي، لدى المؤلفين العرب في القرن التاسع. لذلك، يُنظر إلى المانيين على أنهم استخدموا في خطبهم سيرة بوذا في شكلها الأسطوري المبكر كمصدر للأمثلة البناءة والتأملات الأخلاقية الموجهة للجمهور العلماني. ولم يترددوا، سائرين على نهج ماني، في استخدام مواضيع فظة أو بغيضة.

تحتوي النصوص المانوية باللغتين التركية والإيرانية على العديد من القصص التي نشأت من مواد ذات أصل غير مانوي. بعضها يعكس مواضيع من التراث الشعبي القديم، مثل تلك التي تُعرف باسم "دموع الأم". تقول إحدى الأمهات:

"حتى الآن، لم أكن أعلم أنني أقتل روح ابني عندما بكيتُ على جثمانه. لذلك لن أبكي بعد الآن، لئلا أقتله" (M 45).

تحكي إحدى القصائد الروسية حول نفس الموضوع كيف

أن الأم التي توفيت ابنتها بكت لمدة ثلاثة أيام وثلاث ليال. وفي حلمها في الليلة الثالثة رأت ابنتها تقترب منها وفي يدها إبريق. رداً على سؤال أمها عما يوجد في الإبريق، أجابت الابنة أنها جمعت دموع أمها وكان الإبريق ممتلئا حتى حافته. "لا تبكي بعد الآن"، قالت الابنة، "وإلا فإن دموعك، التي ستكون كثيرة جدًا، ستفيض على الأرض وستمرضني في العالم الآخر". "ولكن الآن الأمور جيدة معي."

ومن الواضح أن هناك علاقة بين هذا الموضوع والنفور الزرادشتي من رثاء الموتى، وهي عادة سائدة في شرق إيران.

ولكننا نجد أيضًا موضوعات قصصية وخرافية بحتة، مثل القصة الشهيرة عن التاجر الذي يتعامل في اللؤلؤ. النسخة الأكثر شهرة هي نسخة الكاتب العربي ابن المقفع، الذي كان من أصل إيراني. ويحكي ما يلي: كان أحد التجار يمتلك العديد من الأحجار الكريمة الثمينة. ولإعدادها، استأجر رجلاً مقابل مائة قطعة من الذهب وأخذه إلى مسكنه. وعندما جلس، وجد عودًا في الغرفة، ووقعت عين العامل عليه. وعندما سأله التاجر عما إذا كان يعرف كيفية العزف على أوتار العود، أجاب: "نعم، بالطبع"، لأنه كان ماهرًا حقًا في هذه الحرفة. "خذها إذن"، قال الآخر. فأمسك به وظل طوال اليوم يعزف للتاجر ألحانًا جميلة، حتى أنه ترك الصندوق مفتوحًا مع جواهره، وكان يتمايل برأسه ويده على إيقاع الموسيقى، ممتلئًا بالبهجة. وفي المساء قال الحرفي: دعني آخذ أجرتي الآن، وعندما تكلم الآخر: هل عملت أي شيء لتكسب أجرتك؟ أجاب: لقد استأجرتني وفعلت ما أمرتني به. وهكذا ضغط عليه حتى تم دفع ثمن المائة قطعة كلها

بينما بقيت الأحجار الكريمة غير مرصعة.

يقدم النص المانويّ الصغديّ، BSOAS XI، ص 466 وما يليه، مجازًا لما كان من الواضح أنه حكاية شائعة جدًا، لأن تحويل الأمثال إلى مجازات مطولة كان ممارسة مفضلة لدى المانويين.

مزامير توما

في مزامير توما القبطية، والتي تحتوي على العديد من التعديلات من النصوص المندائية، نجد فقرة تروي كيف أعدت قوى الظلام هجومها على عالم النور. وقد لفت انتباه الأخير زعيم الجيوش الشريرة:

نظر أحد أبناء النور

من الأعالي فرأه. وقال لإخوته "الثروات": يا إخوتي أبناء النور،

الذي لا نقصان فيه ولا تراجع.

نظرت إلى الهاوية،

رأيت الشرير، ابن الشر.

"رأيت الشرير، ابن الشر، يرغب في شن الحرب.

رأيت أصحابه السبعة ووزراءه الإثني عشر.

رأيت الخيمة ثابتة،

و النار مشتعلة في وسطها ...

رأيت دروعهم القاسية

المستعدة لخوض الحرب...

من كان صغيراً بين الذين في العلاء

تقدم،

لقد تسلّح وشد حزامه

ابن السطوع و"الثروات"

تسلّح وشد حزامه.

قفز واندفع إلى الهاوية،

فقفز ودخل في وسطهم لكي

يحاربهم.

لقد أذل ابن الشر

وأصحابه السبعة ووزراءه الاثني عشر.

(كتاب المزامير , 93 (II, p. 204, 7-19, 23-29

لا تتكشف الخلفية المندائية لهذا الوصف

فقط من خلال العوامل الأدبية الشكلية - على سبيل المثال، تعبير "الثروات" الذي يتوافق مع المصطلح المندائي "أوثرا" كدلالة على الكائنات السماوية اللامعة، بالإضافة إلى ما يسمى "التسلسل" الذي يميز الشعر المندائي، والذي يتجلى بوضوح هنا في الأبيات 11-13، 24-26 - بل أيضًا من خلال دراسة الأدلة الداخلية. وهكذا، تتضح النبرة المندائية للوصف بوضوح عند مقارنتها بقطعة من كتاب كنزا: Thus the Mandaean tone of the description becomes distinctly noticeable when compared with a piece from the Coined :

بينما كنت واقفًا هناك في بيت الحياة

رأيت المتمردين،

نظرت إلى أبواب الظلام،

لقد رأيت الهاوية، كل الظلام، لقد رأيت المتمردين،

ورب المسكن المظلم،

شاهدت المحاربين

المدفونون في الظلام،

شاهدت أبواب النار

بينما يحترقون ويشتعلون ...

لقد رأيت المتمردين الأشرار،

كيف يرتدون أسلحة الأشرار، يرتدون أسلحة الأشرار

والتفكير في الشر ضد أرض النور.

{كنزا, ص. 70, 32-71, 32}

"المتمردون" هو لقب يطلق على الأشرار الذين يتكرر وجودهم في الأدب المانوي. ومن ناحية أخرى، كثيراً ما نجد في النصوص المندائية تعبيرات مثل الرفاق والمساعدين والمرافقين والإشارات إلى الاستعداد للمعركة. إن قيام المخلص بتسليح نفسه وحزم نفسه قبل الانغماس في الأعماق لخوض معركة مع زعيم القوى الشريرة هي سمة تتكرر في كل من الكتابات المانوية والمندائية (راجع، على سبيل المثال، كنزا، ص 295، 17).

الفصل السادس

التنظيم الكنسي والطائفي

التنظيم الكنسي - معمودية مانويّة؟ - عيد بيما

والقُرْبانُ المُقَدّس

المنظمة الكنسية

لقد تم وصف البوذية بأنها ديانة رهبانية. يتكون جوهر المجتمعات البوذية من جمعية الرهبان. بوذا، والعقيدة، والجمعية هم الثالوث الذي يبنى عليه كل شيء. إن الأعضاء العلمانيين ما هم إلا عنصر مساعد، وهم موجودون في المقام الأول لتقديم الحماية والغذاء للرهبان. إن المطالب المفروضة على الرهبان تختلف اختلافًا جوهريًا عن المبادئ التي يتعين على العلمانيين طاعتها. إن الأمر يتعلق إلى حد ما بنوعين من الدين، ولهذا السبب تم بذل الجهود في دراسة التطور الديني لتصنيف البوذية باعتبارها "دينًا مزدوجاً". وقد تم تطبيق التعريف نفسه على المانوية (ستروم)؛ ويجب على أي حال الاعتراف بأن التنظيم متطابق.

من المحتمل جدًا أن ماني قام بنسخ البوذية

عمدًا في جانبها التنظيمي. ولعلّه من الأفضل أيضًا الحديث عن "تنظيم مزدوج" بدلًا من "دين مزدوج". فالدين يبقى كما هو، وإن انقسم أتباعه إلى مجموعتين، وخضعوا بالتالي لأنظمة منفصلة تمامًا. وكما قسم بوذا أتباعه إلى رهبان وعلمانيين، قسّم ماني أتباعه أيضًا إلى مختارين وسامعين، أو ربما الأفضل إلى صالحين وسامعين، إذ يُستخدم كلا التسميين في اللغتين اللتين استخدمهما المؤسس:

في السريانية، zaddiqïn وsamo’in؛ وفي الفارسية الوسطى، *ardävän* و*niyösagän*. أما في الغرب المسيحي، فقد استُخدمت تسميتا المختار و المستمعين، أو، بالإشارة إلى المصطلحات المسيحية، fideles وcatechumeni.

لقد اتبعت المجموعتان من المؤمنين طرقًا مختلفة تمامًا في الحياة، وكانت المطالب المفروضة عليهم مختلفة أيضًا.

كل الأخلاقيات المانوية الموصوفة لمتأهلي ماني يمكن تلخيصها في الالتزامات الثلاثة الشهيرة التي يذكرها أوغسطين في الفصل العاشر من منشوره De Moribus Manichaeorum: علامة الفم، علامة اليد، وعلامة الجيوب الأنفية. تشير هذه "الالتزامات" الثلاثة إلى نطاق شامل، لأن os تتضمن جميع الحواس الخمس، واليد كل السلوك، وجيب كل تعبير عن الرغبة الجنسية (omnis libido Seminalis). كان "إلتزام" الأول يتضمن طهارة الفكر والكلمة، وفوق كل ذلك الامتناع عن النطق بأي نوع من الكلام الذي قد يبدو في التعاليم المانوية وكأنه ينضح بالتجديف. وفي الوقت نفسه، كانت هذه الوصية صالحة دون قيود فيما يتعلق بكل ما يمكن التمتع به عن طريق الفم. وكانت الرغبة هي الامتناع عن كل ما من شأنه أن يقوي شهوات الجسد الحسية. وبما أن اللحم مشتق من أمير الظلام، فإن هذه الوصية كانت ملزمة بشكل خاص فيما يتعلق بتناوله. ومن ثم كان المقصود من المانويين أن يعيشوا على ثمار الحقل والحديقة، وخاصة البطيخ؛ حيث كان هذا الأخير من خلال لونه ورائحته شاهداً على أصله في عالم النور. وكان الزيت أيضًا يحظى بموافقة كبيرة. بالنسبة للمشروبات، كان عصائر الفاكهة هي الخيار الأول. وكان من الضروري أيضًا

تجنب كميات أكبر من الماء، لأن الماء مادة مادية.

أما "إلتزام" الثاني فيعني قبل كل شيء حظر أي عمل من شأنه أن يضر بالحياة النباتية والحيوانية. لم يُسمح للمانويين باقتلاع أي نبات أو قتل أي حيوان. علاوة على ذلك، فإن أي سلوك لا يشكل بالفعل جزءًا من السلوكين الآخرين، قد يعمل على إعاقة انتصار النور، يقع تحت هذا الإلتزام. ومن الحقائق الجديرة بالملاحظة أنه وفقًا للمنظور المانويّ، فإن أولئك الذين أخطأوا ضد هذه الوصية كانوا يتعرضون لعقوبة تتناسب مع

جريمتهم. من حصد الحقل المزروع سوف يولد من جديد كسنبلة قمح، في حين أن من قتل فأرًا سوف يكون في الحياة المستقبلية فأرًا، وهكذا.

وأخيرًا، فإن "الإلتزام" الثالث الموصوف للمانويين هو الامتناع الكامل عن ممارسة الجنس، بما في ذلك التخلي عن الزواج. إن الرغبة الجنسية بحد ذاتها كانت شيئًا شريرًا باعتبارها شهوة حسية، لكن الإنجاب كان يُعتبر أسوأ بكثير لأنه كان يؤدي إلى إعاقة إعادة تجميع جزيئات النور.

وبسبب صرامتها، لا يمكن مراعاة هذه المبادئ إلا من قبل "المختارين". وكما ذكرنا سابقًا، فإن المختارين أيضًا كانوا الوحيدين الذين يُطلق عليهم لقب "الصالحين". لقد كرّسوا أنفسهم فقط لحياة موجهة نحو فداء أرواحهم، وعملوا على إعادة توحيد جزيئات النور مع عالم النور. ومن ناحية أخرى، كان على السامعين أن يقوموا بكل تلك الأفعال المحظورة على المختارين، ولكنها في الواقع لا يمكن تجنبها من أجل الحفاظ على الحياة. وهكذا وقع على عاتق السامعين أن يزودوا المختارين بكل الغذاء الضروري.

وكان تناول هذه الأطعمة مصحوبًا بإعلان صريح عن براءة المختارين. يكرر كتاب أعمال أرخيلاوس، الفصل 2، الصيغة المطبقة على استهلاك الخبز:

لم أحصدك، ولم أطحنك، ولم أعجنك، ولم أضعك في التنور،

ولكن آخر فعل هذا وأتى به إلي. أكلك بلا خطيئة.

ثم قال للموعوظ الذي أحضر له الخبز: لقد صليت من أجلك، فذهب الآخر.

من المفترض أن هذه الملاحظة الأخيرة، التي تصف المختارين بالكذب إلى حد ما، ترجع إلى النقد المسيحي. ولكن من ناحية أخرى، فمن المعقول أن إعلان المختارين عن براءتهم كان مصحوبًا بعريضة نيابة عن المستمع الذي كان مستعدًا للخدمة، وهي النقطة التي تم قمعها عمدًا من قبل مؤلف كتاب أعمال أرخيلاوس.

ومن الواضح، وتؤكد المصادر ذلك، أن المستمعين إلى المانويين كانوا يعيشون حياة منزلية طبيعية. ولا يبدو أن تناول اللحوم

كان محظورًا أيضًا. ومع ذلك، كان هناك يوم صيام خاص في الأسبوع: يوم الأحد. وفي تلك المناسبة كان عليهم الامتناع تمامًا عن الجماع. ومن الواضح أنهم لم يُسمح لهم بالزواج فحسب، بل -إذا كان هذا أكثر قبولاً لهم- الاحتفاظ بعشيقة، من مثال أتباعهم السابقين وخصمهم اللاحق، أوغسطين. خلال فترة ارتباطه بالمانويين، كان لديه عشيقة، وقد أغراه احتمال الزواج من وريثة شابة غنية، فتركها في مأزق قبل فترة وجيزة من تحوله إلى المسيحية (الاعترافات 6، 23، 25).

وكان على المختارين أن يصوموا يومين، الأحد

والاثنين، وهما اليومان المقدسان في الأسبوع. بالإضافة إلى ذلك كانت هناك فترات أطول من الصيام، وخاصة خلال شهر كامل قبل أعظم احتفال ديني في العام، عيد بيما. ومن المفترض أن هذا الشهر من الصيام قدم النموذج لشهر الصيام القرآني رمضان.

ومن الطبيعي أن المتطلبات الأخلاقية الصارمة جلبت معها العديد من التجاوزات وجعلت ممارسة الاعتراف والتوبة مؤسسة أساسية. وهذا ما تؤكده النصوص، وقد سبق بيانه (أعلاه، ص 83 وما يليه). كانت مؤسسة الاعتراف والتوبة ذات أهمية بالغة في الحياة الدينية للمانويين، وساهمت في الحفاظ على الانضباط الكنسي الصارم.

قُسِّمَ المختارون إلى أربع فئات، هي

(بمصطلحات إيرانية وسطى): هاموزاغ (حاكم)،

وإسباساغ (أسقف)، وماهيستاغ (كاهن)، وأردافان (مختار). ويشكلون مع السامعين (نيوساغان) درجات المؤمنين الخمس. كان من بين الحكام اثنا عشر في الكنيسة المانوية، اثنان وسبعون أسقفًا، وثلاثمائة وستون كاهنًا. والشخصيتان الأوليان مأخوذتان، بالطبع، من العهد الجديد. وكان جميع أعضاء الكنيسة المانوية تحت إشراف خليفة ماني، المعروف باسم "أركيغوس"، في السردار البارثي، وفي الفارسية الوسطى سارات.

وارتدى المنتخبون مع ممثلي كبار

الدرجات ثوبًا أبيض وغطاء رأس، بينما التزم المستمعون بملابسهم العادية.

معمودية المانوية؟

هناك عدد قليل من خصائص المانوية التي مرت بمراجعة أكثر شمولاً من وجود طقوس مقدسة، وخاصة طقوس المعمودية والقُرْبانُ المُقَدّس. وقد أشار باور بالفعل إلى صعوبة التوصل إلى أي استنتاجات مؤكدة بشأن هذه المشكلة، وقام بفحص الأدلة المتاحة في ذلك الوقت بعناية.

في بداية دراسته، أكد أن التفاوت بين المنتخبين والسامعين كان كبيرا لدرجة أنه كان من الممكن افتراض وجود احتفال خاص يدل على الدخول في دائرة المنتخبين، ومن ثم كان من المفترض مسبقا أن يكون قد اتخذ شكل طقوس المعمودية. لطالما لفتت فقرةٌ في كتاب أوغسطين "في موت الكنيسة الكاثوليكية"، الفصل 35، الانتباه:

الانتباه: "هل يُفترى على المعمدانيين

أن يُجدّدوا أبناءهم؟".مع ذلك، يرى باور أن هذا السؤال، الموجّه إلى المانويين، ليس إلاّ تشبّهًا بأسلوب التعبير المسيحي. ما قصده المانويون هو أنه بالنسبة للمؤمنين، المولودين من جديد بالمعمودية، من غير اللائق إنجاب الأطفال، مع أنه لم يكن من عادتهم إتمام الدخول بين المولودين من جديد من خلال طقس معمودية. يقول باور، إن الأمر الأكثر ملاءمة هو أن نستحضر إلى الأذهان مقطعًا آخر من كتاب أوغسطين، ضد فورتوناتوس ، الجزء الأول، حيث ناقش إلى أي مدى تتوافق الأخلاق والممارسات المانوية مع ممارسات المسيحيين ولاحظ: وأما القربان المقدس فقد سمعته منكم مراراً وتكراراً أنه ينبغي أن تتناولوه، ولكن لا ينبغي أن يُخفى عليكم وقت تناوله، حتى تعلموا ما ينبغي أن تتناولوه؟ إذا استشهد أوغسطين بالقربان المقدس كطقوس مسيحية شائعة بين المانويين، فلا داعي للافتراض بأنه كان على دراية بالمعمودية بأي انحراف عن العادات المسيحية. كذلك، تحدث فيليكس المانويّ في جداله مع أوغسطين (في العمل مع المانويين، الجزء الأول، ص 19) عن المعمودية والتناول كطقوس

مشتركة بين المسيحيين والمانويين. إذا لم يكن هناك عدو لله فلماذا نعتمد؟ ما هو القربان المقدس، ما هي المسيحية، إذا لم يكن هناك شيء ضد الله؟ من ناحية أخرى، يبدو أن مقطعًا آخر في أوغسطين (في مقابل بيتيل، الجزء الثالث، ص 17)

يشير إلى أنه في الواقع لم تكن هناك معمودية، حيث

يُؤكّد فيه أن الموعوظين، أي المستمعين، لم يُقبَلوا في الجماعة من خلال المعمودية قد يؤدي هذا التعليق إلى استنتاج أن المعمودية لم تكن جزءًا من الطقوس المانوية على الإطلاق. ولكن من الأرجح أن يكون باور على حق في الاعتقاد بأن المعنى هو أن المعمودية لم تكن هي التي حددت مفهوم التدقيق، بل الاختلاف الجوهري بين عدم مراعاة الوصايا ومراعاة المختارين لها على التوالي. ومن ثم، ربما كانت المعمودية موجودة أيضًا، على الرغم من أن أهميتها كانت أقل بروزًا بين المسيحيين، ولم تكن تُعتبر معاملة يجب القيام بها في نقطة زمنية محددة مع كل فرد من أفراد المجموعة.

هناك ظرف خاص آخر أيضًا. لا يمكن أن تكون المعمودية عند المانويين قد تمت بالماء. ذكر أوغسطين هذا بوضوح في "De haeresibw"، الفصل 46: إن المعمودية بالماء لا تعطي أحداً الخلاص من الخطأ: ولا يعتقدون أن أحداً منهم يجب أن يعتمد، كما يخدعون، حيث، كما يشير بور، يمكن تطبيق الأخير فقط على المستمعين. على نحوٍ مماثل، وضع أوغسطين في «ضد الرسالتين البيلاجيتين؟» الجزء الثاني، الفقرة الثانية: يقول المانويون إن حمام التجديدات، أي الماء نفسه، لا لزوم له، ولا فائدة منه لهم،

فهم يصارعون بقلبٍ دنيوي، كما قال في الجزء الرابع، الفقرة الرابعة: المعمودية...

التي يقول المانويون إنها لا لزوم لها في كل عصر.

وعلى وجه التحديد، فإن هذه المقاطع، كما يلاحظ باور، والتي تتحدث عن رفض المانوية للمعمودية باعتبارها تطهيرًا للمياه، تترك الباب مفتوحًا أمام إمكانية أن يكون للطقوس معنى بالنسبة للمانوية بشكل وطريقة مختلفين. قبل باور، كان قد تم لفت الانتباه بالفعل إلى مذكرة كتبها الأسقف توريبيوس والتي جاء فيها أن المانيين، وفقًا لأعمال توما التي كانت موضع تقدير كبير لديهم، قاموا بالتعميد بالزيت. يبدو أن هذه الملاحظة مؤكدة من خلال الإشارة إليها

في أعمال المسحة هذه فيما يتصل بالمعمودية، دون الحديث عن تطهير المياه (راجع أعمال 1 يوحنا 1: 1-3). (راجع اكتا توما، الفصل 26-27) النسخة اليونانية.

يصل باور إلى الاستنتاج التالي: لم يتم توبيخ المانويين أبدًا من الجانب المسيحي بسبب افتقارهم إلى المعمودية. على العكس من ذلك، هذا هو المفترض. ومع ذلك، فمن غير الممكن أن يكون ذلك تطهيرًا بالماء، بل لابد أنه كان يتكون من المسح ووضع الأيدي. وبالتالي فإن سر المعمودية لا يمكن أن يشير إلا إلى طقوس التأهيل التي بموجبها يتم ضمان الحرية من الخطيئة لأولئك الذين تم قبولهم في المجموعة المختارة، وهو الشرط الأساسي لعضوية هذه المجموعة من النماذج المثالية، "الصالحين".

وهكذا باور. وتؤكد النصوص القبطية المنشورة منذ عام 1930

في مجملها وجهة نظره بقدر ما تعمل على تضخيمها وتصحيحها

إلى حد ما في نفس الوقت.

يُرفض التعميد بالماء رفضًا قاطعًا (كيفالايا السادس، ص 33، 29-32). يُبدي بوتش تشككًا شديدًا في قبول وجود طقوس مقدسة لدى أتباع ماني،

ويتبنى موقفًا سلبيًا واضحًا تجاه المقاطع المذكورة آنفًا. ومع ذلك، فهو يغفل أيضًا عن إبداء رأيه في سلسلة من التصريحات الجوهرية في المزامير القبطية التي تتضمن تلميحات إلى طقوس تطهير تُشبه المعمودية. على سبيل المثال، يُعرب المصلي عن رغبته في مناسبة عيد البيما أن يغتسل بندى فرح ماني {كتاب المزامير، المجلد الثاني، المجلد الرابع والأربعون، ص 41، 20-23). يُطلب من يسوع أن يغسل المصلي بمياهه المقدسة ويجعله طاهرًا. "انظروا،" يصرخ، "قد اقترب الوقت،

لعلّي أعود إلى مسكني" {كتاب المزامير، الجزء الثاني، CCL، ص 59، 24-28}. وتُعبّر الصلاة مرارًا وتكرارًا عن رغبة

في أن يصبح العابد مستحقًا للدخول إلى

"حجرة النور" (CCLXIII، ص 79، 17 وما يليها؛ قارن أيضًا ص 117، 29-30 وص 197، 3-5). "طهّرني يا خطيئتي السماوية، مخلصي، بمياهك"، يقول المزمور الخامس،

29. في لحظة الموت، سيكشف القاضي عن نفسه للنفس بوجهٍ مُبتهج، وسيغسلها ويُطهّرها بندىً خير {كتاب المزامير، الجزء الثاني،

(CCCLXXIX, p. 100, 27-28). وفي موضع آخر أيضًا قيل إن الروح ستُطهَّر بندى عمود المجد (CCLXXXII، ص 103، 35) حتى يقبلها

المخلص.

تعطي هذه المقاطع الانطباع بأن الروح بعد الموت، عند صعودها إلى "غرفة النور"، سوف تتطهر في المياه المقدسة للمخلص - حيث تُستخدم كلمة mu أو "الماء" - والتي توصف أيضًا بأنها "ندى خير". إن هذا التطهير يحدث بالتزامن مع الصعود إلى المخلص. ومن ثم فإن صعود الروح، والتطهير في الماء المقدس، والدخول إلى حجرة النور، تشكل نظامًا من العلاقات المعقدة. وهذا يعني أن مثل هذه المراسم التطهيرية، بقدر ما كان المفهوم الأسطوري يتطابق مع الطقوس، كانت تتم عند وفاة أحد المنتخبين. وهذا يذكرنا بما يسمى قداس الموت عند المندائيين، وهو معمودية يتم إجراؤها في الجماعة المندائية لشخص يحتضر وتتوافق مع الأسرار الأخيرة. من المؤكد أن هذا الالتواء في الأفكار، حيث توجد صلة عضوية بين صعود الروح، وغمر التطهير، والدخول إلى حجرة العرس، موجود في المسيحية، والغنوصية، والمندائية، والمانوية، ويُظهر بوضوح التقاء المفاهيم ما قبل المسيحية التي تتجلى بوضوح أكبر في المسيحية نفسها في الكنيسة السريانية، وخاصة النسطورية. إن حقيقة وجود هذه المفاهيم في النصوص المانوية تشير بالتأكيد إلى وجود مراسم معمودية مقابلة، على الرغم من أن الطابع غير الحاسم للإشارات يجعل من الصعب تجميع صورة دقيقة للمراسيم المعنية. تجدر الإشارة إلى أن الكاثاريين في العصور الوسطى لم يمارسوا سوى معمودية الموت أو التطهير، أو ما يُسمى "وضع الأيدي" (consolamentum). يُقدم باور، كما سبق ذكره، حجة مقنعة للاعتقاد بأن المعمودية كانت تكريسًا للمختارين. لذلك، إما أن الإشارات قد فُسِّرت بشكل خاطئ، أو أن هناك نوعين من المعمودية: أحدهما عند قبول المختارين وهو ما يُعادل معمودية المسيحيين،

والآخر معمودية الموت أو التطهير وهو ما يُعادل تلقي مسحة من الروح القدس، وهو - من الناحية الطقسية - لم يكن سوى مراسم معمودية مُتقزمة على أعتاب الموت. في فصل مُترجم (CXLIV) من كتاب "كيفالايا"، وإن لم يُنشر حتى الآن، يُشار إلى نوع من القربان المقدس. إنه ظرف مناسب تمامًا لمعمودية الموت أو التطهير لأن الفكرة هي أن الروح تُعطى إمدادات لرحلتها إلى ما هو أبعد من ذلك، وهي فكرة مألوفة بشكل عام ولكنها تُجلب دائمًا إلى الصدارة بقوة في الرمزية الغنوصية (على سبيل المثال، في أغنية اللؤلؤة وأغاني ماسيقطة المندائية).

من منظور طقسي بحت، يُمكن أيضًا اعتبار طقس وضع الأيدي المانويّ، الذي يُصبح به المتأهل "ابنًا للكنيسة" (كيفالايا، ص 40، 34)،

بديلًا عن المعمودية. لذا، يُمكن تصوّر أن

المانويّين مثّلوا وأتمّوا تكريس المُختار بوضع الأيدي فقط، ولذلك لم يعرفوا سوى شكل واحد من أشكال المعمودية أو التطهير، وهو ما قبل الموت.

وأخيرا، تجدر الإشارة إلى أنه حتى تتوفر نصوص جديدة، لا يمكن إجراء تقييم أكثر تفصيلا، على الرغم من أن المواد الموجودة تبدو وكأنها تشير إلى وجود نوع ما من مراسم المعمودية.

Bēma Feast and Communion

إذا نشأت شكوك جديدة حول المعمودية بين المانويين، فلا يمكن أن يوجد أي شك على الإطلاق فيما يتعلق بوجبة عبادة. ومع ذلك، فإن ما إذا كانت هذه الوجبة الجماعية تحمل حقا أي أهمية مقدسة يظل موضع شك كبير.

هناك شيء يجب أن يقال أولاً عن المهرجان الذي أقيمت فيه هذه الوجبة. كان هذا ما يسمى بعيد بيما والذي كان يتم الاحتفال به في نهاية الشهر الثاني عشر أو شهر الصيام المانويّ. كان محور الاحتفال هو ذكرى وفاة ماني، وكان المؤسس حاضرًا بشكل غير مرئي، لأنه في مناسبة

في المهرجان كان يتم تشييد منبر أو "تليرون"، وهو نوع من مقعد القاضي - وهذا ما تعنيه كلمة ...... يعني — صعد بخمس خطوات. وكان المنبر مغطى بالسجاد فأصبح مركز جذب لجميع الحاضرين. إن المقعد الفارغ الذي يرمز إلى حضور السيد الميت يجد مكانه المناسب في البوذية حيث تجسد المنصة الفارغة صعود بوذا إلى سماء الآلهة الثلاثة والثلاثين؛ ولا شك أن المانيويين تبنوا إعداد المهرجان من البوذيين (فوتشر).

في Contra Epist. *Fund.* 8 قال أوغسطين أن الجماعة المانوية كانت تحتفل بالعيد باعتباره مهرجانها الرئيسي بدلاً من عيد الفصح - quod pro pascha frequentabatur. وقد تم الاستشهاد بالمقاطع الموجودة في "Contra Fortunatum" I و "De Actis cum Fel". I 19،

حيث تمت مناقشة الشركة بين

المانويين، أعلاه (ص 99). كانت الافتراءات ضد المانويين، والتي استخدمها أوغسطين في "De Haeresibus" 46، 2، حازمة أيضًا بشأن وجود القربان المقدس. وأخيرًا في أعمال أرخيلاوس 10 ، يُزعم أنه بعد تأكيد

البراءة المذكور أعلاه (ص 97)، أكل المنتخب بعد مغادرة المستمع الخبز الذي قدم له، وصلى بعد وجبته ورش رأسه بزيت الزيتون بينما كان يتلو بقصد

طرد الأرواح الشريرة "العديد من الأسماء" التي ظلت غير معروفة للمستمعين. وبما أن هؤلاء كانوا مستبعدين من مراسم القربان المقدس، فليس من المستغرب أن أوغسطين، بصفته مستمعًا، لم يتمكن من تقديم أي تفاصيل تتعلق بالقُرْبانُ المُقَدّس.

في جميع هذه الحالات، يُمكن افتراض أنهم ربما اهتموا فقط بالوجبة اليومية للمختارين، والتي تُقارب بالتالي القربان المقدس المسيحي. وبما أن هذه الوجبة كانت تُطهّر جزيئات النور المُحتجزة في النباتات (وبالتالي في الخبز)، "فيمكن القول إن هذه المراسم تحديدًا شملت جميع العناصر المُلائمة للسر، وبالتالي، وبهذه الطريقة ذاتها لإطلاق النور، نشأ القُرْبانُ المُقَدّس المانوية" (ألبيري).

إن إثبات تناول وجبة طقسية أثناء

عيد بيما يعني أنه لا بد من وجود طابع مقدس معين مرتبط بها. وتعتبر المنمنمات المانوية دليلاً على مثل هذا الحدث. صورة نشرها لو كوك مع تفسيرها تعكس بوضوح مشهدًا من المناسبة:

وفي الوسط يظهر المنبر الذي سبق ذكره. وهو محاط من اليسار واليمين بأشخاص يجلسون في عدد من الصفوف. يمكن التعرف بسهولة على البطيخ بين الفاكهة الموجودة على الحامل الثلاثي القوائم أمام المنصة المغطاة بالسجاد. في المقدمة، مع خبز القمح عليه، توجد طاولة يركع أمامها كاهن وفي يده كتاب. وقد قيل أنه يلعب دور القائد في الصلاة أو الغناء. الشخصية الرئيسية هي الأركيغوس، الذي يجلس على يسار الحامل الثلاثي مع الفاكهة، ويرفع يده اليسرى للبركة. وهكذا، نجد هنا، في المشهد نفسه، تصويرًا لبيما والقُرْبانُ المُقَدّس (ألبيري).

من المفترض أن يُفهم القُرْبانُ المُقَدّس على أنه المقابل الطقسي للموضوع الأسطوري لآدم بعد استيقاظه، حيث أطعمه يسوع ثمرة شجرة الحياة: "فأقامه وأكل من شجرة الحياة".

(ثيودور بار كوني، محرر. بوجنون، ص 130، 3-4).

سبق شرحه (ص 14 وما يليه) أن عناصر القربان المقدس في المسيحية السريانية

كان يعتبر ثمرة من شجرة الحياة. لذا، يبدو أن هناك ما يكفي من الأسباب لاعتبار هذه السمة الأسطورية تلميحًا إلى القربان المقدس. يُشاد بالمسيح وماني في المذهب المانوي باعتبارهما "شجرة الحياة" (راجع كتاب المزامير، الجزء الثاني، ص 80، 24: 116، 7-9). وفي المندائية أيضًا، يُعتبر المخلص شجرة الحياة.

إذا قيل عن عيسى إنه رفع آدم، أقم، ثم أطعمه من ثمرة شجرة الحياة، أو بعبارة أخرى، سمح له بالقُرْبانُ المُقَدّس، فلا يجب إغفال أن التصريف السببي "أقم" (من "قُم"، فعل "قام") ربما كان يتضمن تلميحًا طقسيًا. ففي لغة طقوس المندائيين والغنوصيين المسيحيين (المرقيونيون: الكلمة اليونانية المقابلة هنا هي ......)

"رفع" أو "أقام" تعني بقدر ما تعني "عماد" (في الآرامية "بعل" قم). علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه وفقًا للتقاليد المندائية (ML، ص 54-61؛ دراور ، كتاب الصلاة القانوني، ص 29 وما يليه)، عمّد هيبيل-زيوا أو طهّر "آدم، الإنسان الأول"، ومسحه، ومنحه الأسرار المقدسة (راجع أيضًا كنزا، ص 242 وما يليها وما فوقها، ص 14 وما يليها و60 وما يليها). يُعد هيبيل-

زيوا، العبقري، في هذه الحالة نظيرًا

دقيقًا لإيسو-زيوا، يسوع العبقري. يتوافق سلوكه تمامًا مع سلوك يسوع العبقري تجاه آدم في التقاليد المانوية. لذلك، يمكن افتراض أن ثيودور بار كوناي يُشير ليس فقط إلى الاحتفال المانويّ بالقُرْبانُ المُقَدّس، ولكن أيضًا إلى تيار معمودية بين المانويين.

CHAPTER SEVEN

الفن المانوي

مانى والفن المانويّ - الكتاب المانويّ - اللوحات -

التأثير اللاحق للفن المانوي

ماني والفن المانويّ

كان لدى ماني لمسة جمالية للطبيعة. كان يحب الموسيقى والرسم، وكان يحب الرسم إلى درجة أن أتباعه، وفقًا للقديس أوغسطين (De Moribus Manichaeorum II, V 16)، نسبوا الموسيقى إلى أصل إلهي. ومع ذلك، فقد لعب إنجاز ماني في الرسم الدور البارز بالنسبة للأجيال القادمة. وكما سبق أن أشرنا، فقد أرسل ماني الكتبة والمزخرفين مع رسله. وبحسب شهادته الشخصية، فإن الصور التي توضح كتاباته كانت تهدف إلى استكمال تعليم المتعلمين مع جعل الرسالة أسهل في الفهم بالنسبة للآخرين (Refutations, XCIII). وقد تم التأكيد بشكل صحيح على أن ماني في مسألة توضيح رسائله التعليمية اتبع تقليدًا نشأ في الدوائر الغنوصية. في بعض الأحيان، كما هو الحال في ديوان الأباتور، يتم تزويد المخطوطات المندائية برسومات تهدف إلى توضيح المشاهد في النص. ونحن مدينون لهذا بالديوان المندائي المصور. كما تم توضيح بعض الكتابات القبطية ذات الطابع الغنوصي، مثل كتب ياهو، في بعض الحالات. وقد مورس

نفس الاستخدام بين السمعانيين (إيريناوس، هيرتس الأول، 23، 4 وإبيفانيوس، هير الثالث عشر، 3) والكاربوقراتيين (إيرينيئوس، هيرتس الأول، 25، 5 وإبيفانيوس السابع والعشرون، 6).

ومن المؤسف أن معرفتنا بالرسم الديني المصغر

في سوريا وأرمينيا في العصور القديمة ضئيلة للغاية. وحيثما توجد الكتب المقدسة المصورة، فإنها تلتزم بتقليد فني مختلف عن ذلك الذي يمثله

النمط المانوي. يجب النظر إلى ماني وفنه على خلفية الحضارة البارثية السورية المهيمنة في بلاد ما بين النهرين في القرن الثالث الميلادي. وتعطي اللوحات الجدارية في دورا أوروبوس ومن قصر الجبل كوه إي كواجا في شرق إيران انطباعًا عن حالة الرسم الجداري البارثي المعاصر. لا يوجد دليل مباشر على أن ماني ينتمي إلى فن الرسم المصغر، ولا يمكن استخلاص بعض الاستنتاجات إلا من خلال الاستدلال. ومن المؤكد على الأقل أن المدرسة الفنية التي ينتمي إليها ماني هي نفسها المدرسة التي يطلق عليها البحث الحديث عمومًا اسم "المدرسة البارثية".

وقد نُشر الأدب الهلنستي، وفي نهاية المطاف الأدب الهلنستي اليهودي، جزئيًا على شكل مخطوطات مصورة، وغالبًا ما كانت فاخرة للغاية. كانت اللوحات الجدارية في ذلك العصر مستوحاة من هذه اللوحة المصغرة. وبما أن أخبار بلاد ما بين النهرين كانت كثيرة، وكانت في العادة ذات موقع مزدهر، فقد يكون من المفترض أن المخطوطات المصورة باهظة الثمن لم تكن نادرة بينها. وهكذا يكون ماني قد تولى إلى حد ما عادة نسخ الكتابات المهمة بشكل خاص في شكل لفائف كتب رائعة التركيب وكتب منهم ومن سكان بلاد ما بين النهرين نفسها. ومن غير المؤكد ما إذا كان المسيحيون في هذا التاريخ، بداية القرن الثالث، قد تبنوا هذه العادة. وفي ضوء التقليد الغنوصي لماني، فمن الممكن بطبيعة الحال أيضًا أن يكون قد تأثر بالاستخدام الغنوصي المذكور أعلاه. لقد أثبتت جميع المصادر الشرقية بالإجماع أنه كان فنانًا ممارسًا، وقد نجا تصريح له يفيد بأنه اعتبر تسجيل تعاليمه في شكل صور مفهومة بسهولة علامة على تفوق دينه على الأديان السابقة. يقول :

> "فإن الرسل جميعهم، إخوتي، الذين سبقوني، لم يكتبوا حكمتهم كما كتبت حكمتي، ولم يصوروا حكمتهم في صور،
>
> كما فعلتُ برسم لوحتي. (كيفالايا، الفصل 154 : 2)

في الواقع، يعيش هذا المؤسس الديني في التقاليد الفارسية الجديدة بصفته "ماني الرسام"، ويروي المؤرخ ميركسوند قصة عن كيفية إنجاز ماني لعمله المصور العظيم "أرداهانغ". وفي تلك الأيام كان يسافر باستمرار في مناطق المشرق. وفي أحد الأيام وصل إلى جبل به كهف لا يحتوي فقط على تيار من الهواء النقي بل يحتوي أيضًا على نبع خاص به. وكان له مدخل واحد فقط. وهكذا، دون أن يلاحظه أحد، أحضر إلى الكهف مؤنًا لمدة عام، ثم تحدث بشكل مقنع إلى أتباعه بهذه العبارات: "سأذهب إلى السماء وستستمر إقامتي في القصور السماوية لمدة عام". "فإذا مضت سنة، رجعت من السماء إلى الأرض، وأحمل إليكم بشرى الله." وقال للناس: في أول السنة الثانية، في المكان كذا وكذا من الكهف، انتبهوا لي. وبعد هذه النصيحة، اختفى من بينهم، وصعد إلى الكهف، وانشغل بالرسم لمدة عام كامل. قام برسم رسومات رائعة على لوح وأطلق عليها اسم "أرداهانغ ماني". وبعد مرور عام، ظهر مرة أخرى للناس في جوار الكهف. كان يحمل في يده اللوح الملون بلوحات رائعة والمزين برسومات متنوعة. وقال كل من شاهدها: "الرسومات التي نراها في العالم عمرها آلاف السنين، ولكن الرسم مثل هذا لم يأتِ بيننا بعد". فجلسوا في ذهول أمام اللوح، وأعلن لهم ماني: "لقد أحضرت هذا معي من السماء ليكون بمثابة معجزتي النبوية". وبعد ذلك التزموا

بايمانه. (ميركسوند، تاريخ الساسانيين، ص 189 وما يليها -

كيسلر، ماني، ص 337 وما يليها.)

ولا توجد صعوبة في وضع هذا التقليد في إطار

سياق أكبر: الرسول النازل من السماء يحمل الوحي المكتوب الذي أعطاه له الله نفسه. ما يثير الاهتمام هنا هو الادعاء بأن هذه الرسالة السماوية قد تم توضيحها بالصور، وهو أمر فريد من نوعه بالتأكيد! كما أن الرسم الجداري يُنسب أيضًا إلى ماني من خلال مصدر شرقي، وهو نص تركي. وقد روي أنه كان في

جيجيل مزار، وقد زينت جدرانه بصور من صنعه. وتنافس مؤلفون شرقيون آخرون أيضًا في مدحه باعتباره فناناً ورسامًا. هكذا قال عنه أبو المعالي! في تاريخه الشهير للأديان: "كان هذا الرجل بارعًا في فن التصوير... تقول الحكاية أنه رسم شخصية على قطعة من الحرير الأبيض بطريقة بحيث عندما تم استخراج خيوطها منفردة لم يظهر عليها

أي أثر للحروف. ميركسوند، تاريخ الساسانيين، ص. 189. كيسلر، ماني، ص. 380.)
وذكر ميركسوند: "كان ماني رسامًا لا مثيل له، حتى أنه قيل إنه كان يستطيع أن يرسم

بإصبعه دائرة قطرها خمسة أذرع، وعند فحصها، لم يُعثر على أي أثر لعدم الانتظام في الأجزاء الفردية من محيطها". (ميركسوند، تاريخ الساسانيين، ص 189. كيسلر، ماني، ص 380.)

الكتاب المانويّ

ومن السمات المميزة للعرض الدقيق الذي قدمه المانوييون لكتبهم هو الارتباط الوثيق بين النص والرسوم التوضيحية. بالنسبة لعلامات الترقيم، استخدموا جزئيًا نقاطًا سوداء محاطة بأشكال بيضاوية قرمزية أو حمراء، وجزئيًا أزهارًا جميلة متعددة الألوان. من الممكن اكتشاف المخطوطة المانوية من خلال لمحة واحدة بفضل علامات الترقيم هذه. كانت الحروف الأولية تُكتب بحجم أكبر، وتُعطى شكلاً فنياً خاصاً، والذي تضمن إحاطتها بنمط من الأوراق والزهور وأوراق الشجر.

بهذه الطريقة واصل المانويون التقليد الخطي الذي اشتهر به الشرق. ولكنهم، كما فعل الخطاطون الإسلاميون، لم يسمحوا للخط بأن يكتسب طابعاً زخرفياً يختلط بالعناصر الزخرفية. ظلت الكتابة، بما في ذلك العناوين، واضحة دائمًا. إن مقارنة صفحة من مخطوطة مانوية بقطعة من الكتابة الكوفية "المزدهرة" توضح هذه النقطة على الفور. ومع ذلك، كانت هناك أوقات بدا فيها عنوان الفصل وكأنه يتوقع التطورات اللاحقة.

ويجب أن نضيف أن المخطوطات القبطية كانت مكتوبة بعناية وجمال شديدين، ولكن على حد علمي لم يتم العثور على مخطوطات مصورة ولا كتب مزخرفة.

لم تكن الكتب المانوية مكتوبة بعناية

ومصورة بشكل جيد فحسب، بل كانت أيضًا معدة بشكل رائع في كل شيء آخر.يروي المؤلف العالم الفطن الواثق (ت 859) كيف قال له إبراهيم السندي ذات مرة: "ليت أهل الزنك

لم يكونوا ينفقون أموالاً طائلة على الورق الأبيض النظيف، واستخدام الحبر الأسود اللامع، وإعلاء شأن الخط، وحثّ النساخ على بذل هذا الجهد. ففي الحقيقة، ما رأيتُ ورقاً قط يُضاهي ورق كتبهم، ولا خطاً يُضاهي ما يوجد فيها." (كيسلر، ماني، ص 366).

تحدث أوغسطين أيضًا (في كتابه "ضد فاوستوم" 13، 6 و18) عن المخطوطات الكبيرة والممتازة التي تُرى بين المانويين. وقد ازدادت قيمة هذه المخطوطات والكتب بفضل ورق الذهب السميك المُستخدم في المنمنمات التي تُحيط بالنص.

لقد أدت الحفريات والاكتشافات الأثرية في آسيا الوسطى في بداية هذا القرن إلى الكشف عن كمية من المخطوطات والكتب، ولكن لسوء الحظ حتى هذه ليست أكثر من بقايا صغيرة تعرضت لسوء المعاملة للمكتبات العظيمة التي كانت موجودة ذات يوم في هذه المناطق.

ما تبقى هو في الغالب مواد تعود إلى قبيلة أويغور التركية. يعود الفضل في الحفاظ على هذه المخطوطات إلى عاملين: مكانة المانوية كدين رسمي لدى الأويغوريين (انظر الصفحة 134 أدناه) ومناخ آسيا الوسطى

الجاف. كما تُفسر مكانة المانوية هناك، إلى حد ما،

روعةَ هذه المخطوطات، حتى بالمقاييس المانوية. وتُرجّح المواد باهظة الثمن والرسوم الباهظة التي لا بد أنها دُفعت للرسامين والخطاطين أن إنتاج الكتب المانوية والرسم المنمنم كانا من الفنون التي تُمارس بشكل رئيسي في البلاط الملكي. وهذا يتوافق مع

سعي المانوية في كل مكان، قدر الإمكان، إلى إقامة

صلة بالطبقات العليا من المجتمع.

كان الأويغوريون على دراية بأنواع مختلفة من إنتاج الكتب. وقد أظهرت الحفريات وجود كتب ملفوفة حول مقبض. ثم كان هناك نوع من الكتاب القابل للطي، وهو عبارة عن شريط ورقي طويل يتم طيه مثل الكونسرتينا مع كتابة جانب واحد فقط عليه. وكان هناك نموذج آخر وهو كتاب "بوتي" الهندي على وجه التحديد، وهو عبارة عن حزمة من الأوراق مكونة من مجموعة متنوعة من المواد مثل قشور البتولا، أو أوراق النخيل، أو الورق. تم تقطيع هذه الأوراق إلى حجم متساوٍ ووضعها بين لوحين خشبيين أكبر حجمًا إلى حد ما. كان بها على الجانب الأيسر ثقب أو ثقبين يتم من خلالهما سحب حبل ثم لفه حول الكل. وأخيرًا، كان هناك النوع الغربي من الكتب، مخيطًا ومجلدًا. ومن بين هذه الأنواع المختلفة، يبدو أن المانويين لم يستخدموا الكتاب القابل للطي، بل استخدموا بشكل نادر ورق الكتاب، واستخدموا بشكل أكثر تكرارًا لفافة الكتاب، واستخدموا بشكل طبيعي شكل الكتاب الأوروبي المألوف. في هذه الحالة أعطى المانويون الأفضلية للتقاليد الغربية على التقاليد الشرقية.

تتكون مواد الكتابة من الحرير والجلد والورق.

تم استخدام الجلود جزئيًا كرق، وجزئيًا كجلد مرن. ويبدو أن الحرير كان يُستخدم خلال العصرين البارثي والساساني من التاريخ الإيراني فقط بين الطبقات العليا. ونتيجة لذلك، تم إعداد الوثائق الرسمية الملكية على الحرير. يبدو أن أوغسطين قد واجه في الغرب بشكل رئيسي مخطوطات الرق، لأنه تحدث عن "كل شيء في الأغشية الأنيقة" (كونترا فاوستوس الثالث عشر، المجلد الثامن عشر).

كان الورق يُصنع من البروسونيتيا، "عشب الصين" أو (في حالات نادرة) القنب، ولكن يبدو أنه لم يُصنع من القطن بعد. ويُعتقد أن الإنتاج الضخم للورق كان ضروريًا للدعاية البوذية في شرق إيران وآسيا الوسطى، ويُعتقد أيضًا أن "الصغديين في كل من صغديانا وتركستان الشرقية كانوا أول من أنتج الورق بكميات أكبر" (لو كوك).

يمكن إرجاع بعض بقايا الكتب المانوية إلى القرن السادس أو السابع، ولكن معظم الاكتشافات يجب تصنيفها على أنها تنتمي

إلى القرنين الثامن والتاسع. ومن ثم لم تتوفر نسخ بخط يد ماني، ولكن يبدو أن كلمات المعلم قد تم نقلها بأقصى درجات العناية.

كان يتم الكتابة عادةً بالحبر الأسود أو الهندي، والذي كان لابد وأن يكون ذا جودة ممتازة ليتحمل الرطوبة والماء لعدة قرون. وقد استُخدم القصب والفرشاة، وخاصة بين الصغديين والأويغوريين، كأدوات للكتابة.

كما تم ترتيب النصوص بأقصى قدر من العناية. كانت صفحة الكتاب إما مملوءة بالكامل بالنص أو كانت مقسمة إلى عمودين أو أكثر.

من المحتمل أن يكون العنوان قد كتب بألوان جريئة على جانبي الرسالة التي تناولها. تم الحفاظ على الزهور والزخارف المحيطة بها بنفس اللون، ولكن تم تخللها خطوط ونقاط ذات لون متباين.

تم إبقاء إمكانية تجنب الرتابة في سطح النص مفتوحة من خلال السماح بتقديم بعض الخطوط ذات الألوان المختلفة، القرمزية عمومًا، بين الخطوط السوداء العادية. كانت هناك أيضًا أوراق مخطوطة متعددة الألوان بالكامل، موزعة على اثني عشر سطرًا من الكتابة بين عمودين، كل عمود يتكون من ستة أسطر، بألوان متطابقة بانتظام.

كان تجليد الكتاب على النمط الأوروبي في كثير من الأحيان أمرًا مكلفًا. وقد تكون الحواف مطعمة بالعاج أو مغطاة بجلد مزخرف أو رق. يتكون الغلاف من ورق مقوى مغلف بطبقة سميكة من ورق الذهب ومطعّم بقوقعة السلحفاة.

على الرغم من أن ما يسمى بكتاب إنجيل رابولا لعام 586 يتميز بزخارفه الغنية، إلا أن كتب المانويين تفوقت بشكل عام على المنشورات المسيحية والإسلامية المعاصرة في هذا الصدد.

تعتبر اللوحات

التي أعيد اكتشافها في الكهوف ذات أهمية كبيرة أيضًا. من بينها لوحة كهفية من

بازاكليك تُظهر شجرة بثلاثة جذوع، تمتد جذورها إلى حوض صغير دائري الشكل. تُظهر اللوحة حروفًا أويغورية بالكاد تُرى. كل جذع مُقسّم بحيث ينبت منه فرعان متشعبان. للشجرة أوراق كبيرة مرسومة بأسلوب فنيّ. لا يُضفي على التركيبة بأكملها، باستخدامها المُقتصد للألوان الرمادية والبنية، سوى أزهار برتقالية كبيرة الحجم على شكل أطباق مستديرة. تتدلى ثلاثة عناقيد عنب كبيرة على جانبي الشجرة.

إن المظهر المميز لهذه الشجرة، بأوراقها الكبيرة وأزهارها الضخمة وعنبها الثقيل، يذكرنا، كما تم التأكيد عليه بشكل صحيح، بالشجرة المقدسة التي تم تصويرها في المنمنمات المانوية. وهذه الأشجار هي الوحيدة التي تعرض أزهارًا غريبة وعناقيد عنب ضخمة كجزء من الشجرة المقدسة، على الرغم من أن شكلها الغريب موجود أيضًا في الفن البوذي الذي ربما أخذ الفنانون المانويون موضوعهم منه.

وتصور لوحات أخرى، أكثر إثارة للاهتمام في موضوعها، المختارين كما كانوا يلتقون بهم في آسيا الوسطى. وفي هذا الصدد، لا بد من الإشارة في المقام الأول إلى لوحة جدارية كبيرة من تشوتشو ، تُظهر رئيس كهنة يرتدي غطاء رأس مميزًا كان مناسبًا بشكل واضح للمختارين. يحيط بالرأس هالة مكونة من القرص الشمسي والهلال المحيط به. بما أن ماني كان يُبجَّل بين الأويغوريين باعتباره "كون آي تانغري"، أي "إله الشمس والقمر"، فمن المؤكد أنه هو من يُصوَّر، مع أنه، وفقًا لتقليد بدائي، يُصوَّر كشخص من شرق آسيا وليس كشخص إيراني. أما باقي الشخصيات، فهي أصغر حجمًا بكثير، مما يدل، في إطار هذا التقليد الفني، على أنها أقل أهمية من الشخصية الأكبر. ويُقصد بوضعها في صفوف متتالية أن يكون بديلاً عن المنظور، ويشير إلى أن الصف الأدنى هو الأقرب إلى المشاهد، ثم الثاني، ثم الثالث.

يُتناقض رأسا بورتريه لشخصين من "المختارين"، وهما أيضًا من تشوتشو، مع السمات العرقية لشرق آسيا المُعطاة لماني؛ إذ إن ملامحهما تُشير بوضوح إلى غرب آسيا.

إن أسلوب وطريقة تمثيل المنمنمات يتوافقان مع اللوحات الجدارية، حتى أن لو كوك استطاع أن يؤكد: "اللوحات الجدارية هي ببساطة منمنمات مكبرة أو منمنمات مصغرة". وبما أنه قد سبق أن أشرنا إلى أن فن الجداريات في المجالين الهلنستي واليهودي قد اتخذ من الرسم المصغر نموذجًا له، فقد ينطبق هذا أيضًا على الفن المانوي.

التأثير اللاحق للفن المانوي

يمكن للرسم المصغر الإسلامي أن يُظهر أمثلة تبدو وكأنها تصور موضوعات مسيحية بحتة. هناك واحد

- كما قد يفترض البعض - يمثل آدم وحواء في جنة الفردوس، ويبدو أن الله الآب كان يتحدث معهما هناك. ومع ذلك فإن المخطوطة التي توضحها الصورة المصغرة لا تحتوي على قصة مأخوذة من الديانتين اليهودية أو المسيحية؛ فالصورة المصغرة ببساطة تسلط الضوء على الأسطورة الزرادشتية عن أول زوجين بشريين، ماياك وماسيناك، اللذين عاشا بسعادة لمدة خمسين عامًا دون طعام أو شراب. ثم ظهر لهم أهريمان في صورة رجل عجوز جليل وأقنعهم بأكل ثمار الأشجار. حتى أنه وضع لهم مثالاً، وبمجرد أن أكل، تحول إلى شاب جميل. لم تكن مثل هذه الأسطورة موجودة في المسيحية، وإذا نظرنا عن كثب إلى الصورة المصغرة، يمكننا أن نرى أن أهريمان يحمل رمانة بينما تحمل حواء تفاحة عادية. إن الأسلوب الصيني الصرف للخلفية الطبيعية يشير أيضًا إلى أصل شرقي للموضوع الأيقوني. وكما أنه من غير المحتمل أن تنشأ هذه المنمنمات من الفن المسيحي، فإنه من غير المحتمل أيضًا أن تستند إلى تقليد إسلامي، لأن هذا غائب هناك أيضًا.

صورة أخرى ذات طابع مسيحي ولكنها تفتقر إلى المعالجة المسيحية هي صورة مصغرة تتناول معمودية المسيح. الأشخاص الذين ظهروا في الصورة هم من سكان آسيا الوسطى، والأحذية الضخمة هي من النوع الذي يوجد في تركستان. تبدو الحمامة التي تحوم فوق المشهد وكأنها مصنوعة من النحاس. لا يوجد

في الفن المسيحي ولا الإسلامي نموذج أولي لهذا التمثيل. ومن الجدير بالملاحظة أيضًا أن يسوع، كما هو الحال في الفن المسيحي، لم يخضع للمعمودية عاريًا. ولكن بما أن يسوع، كما رأينا، كان له مكانة خاصة في النظام المانويّ، فلا بد أن فنانيه قد طوروا تقاليدهم الخاصة عندما اضطروا إلى التعامل مع إعادة إنتاج حلقات فردية من حياته كما وردت في الأناجيل. وهذا ما يجعل من المرجح أن هذه الصورة تحمل طابع الفن المانوي. ويؤمن السير توماس أرنولد، الذي تكررت نظرياته هنا، أيضًا بهذا الرأي. ويقدم أمثلة أخرى للموضوعات والشخصيات الأيقونية التي حظيت باهتمام فني، فضلاً عن نقل بعض الزخارف من المانوية إلى الرسم المصغر الإسلامي. وفي معرض عرضه لقضيته، يحرص بشكل خاص على التأكيد على أنه فيما يتعلق بالمعالجة التقنية، لم يكن للفن الإسلامي تقاليد خاصة به يمكن الاعتماد عليها. كان على الرسامين الإسلاميين أن يبحثوا عن الدعم إما في الفن البيزنطي السوري، أي المسيحي، أو في الفن المانويّ. ويتابع السير توماس قائلاً إن الظرف الذي يشير إلى ضرورة البحث عن أصل المنمنمات الإسلامية ذات الموضوعات المستمدة من العهدين القديم والجديد خارج الفن المسيحي، هو عندما يكون التعامل مع هذه الموضوعات غريباً جداً عن التقاليد المسيحية بحيث يجب افتراض انتقالها عبر المانوية. ومن المؤكد أن الفن المانوي ساهم بدوره في بقاء التقاليد الفنية البارثية الساسانية لفترة أطول في الفن الإسلامي.

CHAPTER EIGHT

انتشار المانوية

في الغرب - الخلاف بين المسيحيين والمانويين - في

الشرق - آخر النجاحات وانحدار المانوية

في الغرب

وصلت المانوية إلى منطقة الأردن في أواخر حياة ماني، إذ يروي تقرير (إبيفانيوس، باناريون 66 i) من عام 274 كيف نقل محارب قديم يُدعى أكواس التعاليم المانوية من بلاد ما بين النهرين إلى إليوثيروبوليس. ويؤكد المؤلف نفسه أن ماني أرسل تلاميذه إلى أورشليم لشراء كتب مسيحية، والتي - بعد تعديلات طفيفة - أُدمجت في مؤلفاته (باناريون 66 5). ويضيف أن توما، رسول ماني،

بشّر بالإنجيل المانويّ في اليهودية (باناريون 66

5، 3). ولدينا معلومات أيضًا تفيد بأن توما وهرميا، تلميذي ماني،

أُرسلا على التوالي إلى سوريا

ومصر. ويُفترض أن توما قد ذهب إلى مصر أيضًا، ولكن

في وقت لاحق (أعمال أرخيلاوس، الفصل 64).

يُقدَّر أن المانوية انتشرت في مصر قبل عام 261، حيث قاد البعثة الأولى الأسقف أدا، الذي كان مُزوَّدًا بأدبيات دعائية وافرة (انظر أعلاه، ص 34). وقد وصلتنا ملاحظة للفيلسوف ألكسندر

ليكوبوليس، مفادها أن أول مانوي وصل

"بيننا" كان يُدعى بابوس. ولم يصل توما إلا بعده، ثم "آخرين لاحقًا" (في كتاب "ضد المانويين"، الفصل 2). ويُمكن الافتراض أنه بحلول عام 300، عندما ألَّف الإسكندر أطروحته ضد المانويين، لا بد أن عددًا أكبر منهم كان يقيم في مصر، وإلا لكان عمله عملًا إضافيًا.

انتشرت المانوية من مصر إلى شمال إفريقيا

وإسبانيا، ومن سوريا عبر آسيا الصغرى إلى اليونان وإيليريا وإيطاليا وبلاد الغال. ومن المرجح أن المقاطعتين الغربيتين، بلاد الغال وإسبانيا، قد اخترقتا من الشمال والجنوب. وفي هذه الأجزاء الغربية، حيث كان مبشروها يعلنون تعاليمهم داخل حدود الإمبراطورية الرومانية، كان على المانوية منذ البداية أن تأخذ في الاعتبار المعارضة الشديدة ليس فقط من جانب الكنيسة المسيحية، التي رأت فيها منافسًا خطيرًا، ولكن أيضًا من جانب السلطة التنفيذية الرومانية. وقد وضع الإمبراطور ديوكلتيانوس عام 297 مرسومه الشهير

ضد المانويين، موجهًا إياه إلى الوالي الأفريقي

جوليانوس.وقد قيل إنه أدرك أن المانويين قد أصيبوا مؤخرًا بوباء جديد ومفاجئ قادم من الفرس المعادين، وقد اقتحموا الأراضي الرومانية

وارتكبوا العديد من الجرائم. كانوا يُثيرون المجتمعات المسالمة، وكان هناك ما يدعو للخوف من أنهم، بسبب عاداتهم الوحشية وعاداتهم الفارسية الجامحة، قد يُحاولون تلويث أناسٍ ذوي طبيعة أكثر براءة، والشعب الروماني الهادئ، بل والعالم أجمع، بسمٍّ خبيث. لذلك، فرض إجراءاتٍ صارمة: حرق المنشورات ومؤلفيها وزعمائها، وإعدام أتباعهم ومصادرة ممتلكاتهم من قِبل الدولة. أما الأشخاص الذين يشغلون مناصب في المجتمع ممن انضموا إلى هذه الطائفة المشينة أو استسلموا للمذهب الفارسي، فقد حُكم عليهم بالعمل الإجباري في المناجم ومصادرة ممتلكاتهم. إن موقف ديوكلتيانوس من المانوية، في ضوء عدائه السياسي والعسكري لإيران الساسانية بسبب حروبه مع النرسيين الساسانيين، واعتقاده بأنه يتعامل هنا مع "طائفة" إيرانية، أمرٌ مفهوم. ومع ذلك، من المثير للاهتمام أن الطابع الإيراني لنظام ماني كان واضحًا للغاية لدى الجانب الروماني. في الواقع، لطالما اعتُبرت المانوية في الغرب ديانةً تنتمي إلى ذلك الشعب الفارسي الذي كان دائمًا معاديًا للرومان، adversaria nobis gens، كما وصفها ديوكلتيانوس. وهكذا، كان أصلها الإيراني وحده كافيًا لجعل الدين الجديد خطرًا على سلامة الإمبراطورية. الشيء الغريب

والمدهش الوحيد هو أن عقوبة الإمبراطور القاسية

كانت مبنية على شرور المانويين أو السحر.

لكن ثمة ظرفًا خاصًا يستحق الذكر في هذا الصدد. فقد شهدت مصر ثورةً ضد روما عام 297، ومن المعقول تمامًا أن يكون المانيون، مستغلين الظروف

الاقتصادية السيئة، هم المحرضون عليها. وربما اتُّخذت أفعالهم بالتواطؤ مع الملك الساساني العظيم نارسيس الذي اعتلى العرش مؤخرًا، على الرغم من أن الأخير معروف في التراث الماني بأنه مضطهد شرس للعقيدة. وعلى النقيض من ذلك، كان الأمير العربي عمرو بن عدي، حاكم الحيرة، الذي حكم من حوالي 270 إلى 300، مدافعًا عن المانيين، ويُذكر أحدهم، إنايوس، كمبعوث له إلى نارسيس. إن مشاركة المانيين بنشاط في الثورة المصرية تعني أنه لا بد من حدوث مصالحة بين نارسيس وإخوانهم في الدين في المملكة الساسانية. هل كان عمرو الوسيط وثمنها دعايةً فتنةً للمانويين في مصر؟ هذه هي الأسئلة التي لا توجد لها إجابة حتى الآن.

مع ذلك، كانت المعارضة التي واجهتها المانوية

من الكنيسة المسيحية شديدة أيضًا. اضطرت السلطات المسيحية في البداية إلى الاكتفاء بالأسلحة الروحية، لكن هذا لم يُخفف من حدة الصراع، فسُخِّرت جميع الوسائل الممكنة في سعيها.

تعتمد معرفتنا بالقصة الفريدة للنشاط التبشيري المانويّ في الغرب على وصف خصومه، ولكنها تكفي تمامًا لتوضيح كيفية التعامل مع التفاعل بين المعتقدين المتباينين.

ومن الأمثلة على ذلك ما حدث في فلسطين حوالي عام 375، وهي فترة زمنية تلت فشل نشاط يوليان المرتد المعادي للمسيحية مباشرةً، حيث تمتعت المسيحية لهذا السبب

تحديدًا بمكانة "رسمية" قوية. وقد قدّم ماركوس دياكونوس الشهادة في سيرته الذاتية للقديس بورفيريوس الغزاوي، الذي قدّم مثالًا على كيفية سعي المانويين إلى استقطاب المتحولين. في مثل هذا التاريخ، جاءت امرأة من أنطاكية تُدعى جوليا، تنتمي إلى بدعة

المانويين البغيضة، لتسكن المدينة. واعتقادًا منها أن بعض الناس قد امتلأوا بنور الله قليلاً ولم يتحصنوا بعدُ في العقيدة المقدسة، عملت سرًا وأفسدتهم، وسحرتهم بتعاليمها، بل وأكثر من ذلك بالرشوة. فهي التي أدخلت هذه البدعة الملحدة، لم تستطع كسب أتباعها إلا بالرشوة. لأن أصحاب العقول السليمة يرون أن تعاليمها مليئة بشتى أنواع التجديف واللعنات وخرافات النساء العجائز الخالية من العقل والذكاء، إلا لإيقاع النساء الجاهلات والرجال السذج في شركها. فقد جمعوا هذا الإيمان الفاسد من بدع وأفكار مختلفة بين اليونانيين، ويريدون بخبثهم ومكرهم أن يكسبوا جميع الناس إلى صفهم. لإرضاء اليونانيين، يقولون إن هناك آلهةً كثيرة، وفي الوقت نفسه يقبلون الأبراج وقضاء القدر ومعرفة النجوم، حتى يخطئوا دون خوف، معتقدين أن ارتكاب الخطايا ليس فينا، بل بحكم القدر. لكنهم يعترفون أيضًا بالمسيح، إذ يقولون إنه كان في الظاهر إنسانًا، وهم أنفسهم

يُسمون مسيحيين في الظاهر.

ولكن كما ذُكر آنفًا، عندما دخلت تلك المرأة الخبيثة المدينة، ضُلِّل بعض الناس بتعليماتها الخادعة. وبعد أيام، أخبرها بعض المؤمنين، فأرسل إليها وسألها عن هويتها وأصلها ودينها. فأسمت بلدها وأنها من المانيين. ولما غضب من معه - لأنه كان معه بعض الرجال الأتقياء - توسل إليهم أن يكتموا غضبهم وأن يحذروا المرأة بصبر مرةً ومرةً أخرى، وفقًا لكلمات الرسول القديس، كما في الإصحاح الثالث والآية العاشرة من رسالة تيتوس. ثم قال للمرأة: "كفّي عن هذا الدين الفاسد يا أختي، فهو من الشيطان!" فأجابت: "تكلم واستمع، وأقنعي أو اقتنع!" فقال الرجل المبارك: "استعدي للغد وعودي إلى هنا!" ثم ودعتها وانصرفت.

وبعد أن صام الرجل المبارك وصلى كثيرًا للمسيح لكي يخجل الشيطان، استعد لليوم التالي واستدعى بعض الأتقياء والكهنة والعلمانيين للاستماع إلى المناظرة بينه وبين المرأة.

"وفي الغد ظهرت المرأة ومعها رجلان ونفس العدد من النساء." لقد كانوا صغارًا ووسيمين المظهر وكانت وجوههم جميعًا شاحبة. لقد تراكمت السنين على جوليا. وكان سلوكهم متواضعًا وهواؤهم وديعًا، ولكن - كما قيل سابقًا - كانوا ظاهريًا أغنامًا وباطنًا ذئابًا مفترسة ووحوشًا سامة، لأن النفاق يميز جميع أعمالهم وتصرفاتهم. والرجل المقدس، وهو يحمل الكتب المقدسة في يده، وبعد أن ضرب الصليب على فمه، تحداهم أن يعلنوا إيمانهم، فبدأوا يتكلمون. "وقد قام الأخ كورنيليوس، الماهر في اختزال إينوموس، بناءً على طلب الأسقف المبارك، بتسجيل كل ما قيل وناقشناه بناءً على توجيهاتي أنا والأخ باروخاس."

ولكن للأسف فشل ماركوس في إعادة إنتاج موضوع التعاليم المانوية. وكان عذره هو أن هذه النصوص كانت طويلة للغاية، ولكن يمكن الافتراض أنه، كما هو الحال مع أغلب المؤرخين المسيحيين، كان الحذف متعمدًا خوفًا من أن تجذب الأفكار الثنائية القراء. وبدلاً من ذلك، واصل ماركوس روايته على النحو التالي: "وبعد أن قالوا خلال أربع ساعات العديد من الأشياء الفارغة ونطقوا بالتجديفات المعتادة ضد الرب وإله الكون، اشتعل القديس بورفيريوس بعاطفة إلهية عندما سمع من يفهم كل الأشياء، المرئية وغير المرئية على حد سواء، يُجدف عليه من قبل امرأة ممسوسة بالشيطان وخاضعة له، ونطق بحكمه ضدها بهذه الكلمات:

الله الذي خلق كل الأشياء، والذي هو وحده أبدي،

والذي ليس له بداية ولا نهاية، والذي هو متعالٍ بالثالوث،

هو الذي سيضرب لسانك وسيغلق فمك،

حتى لا تتكلم الأشياء الشريرة!

ومع الحكم تبع ذلك العقوبة، إذ بدأت جوليا ترتجف وتغيرت ملامح وجهها، ولفترة من الوقت، وكأنها في غيبوبة، لم تتحدث بل كانت خالية من الكلام والحركة، وعيناها مفتوحتان وثابتتان على الأسقف الأقدس. ولكن الذين كانوا معها ورأوا ما عانت منه ارتعبوا كثيراً وحاولوا إيقاظ روحها وهتفوا بالترانيم في أذنها، لكنها لم تتكلم ولم تسمع. وبعد أن ظلت صامتة بعض الوقت، أسلمت الروح وذهبت إلى الظلمة التي كرمتها لأنها اعتبرتها نورًا. وقد قرر الأسقف بورفيريوس دفنًا لائقًا للمرأة العجوز. يقول ماركوس أنه كان متعاطفًا بشكل فريد.

وبعد ذلك جاء دور أولئك الذين رافقوا جوليا. "واعترفوا بخطئهم، ويروي الرواية: ""ولكن الرجل المقدس حرص على أن يلعنوا جميعًا ماني، مؤلف بدعتهم الذي سُموا على اسمه بالمانويين، وبعد أن علمهم لعدة أيام قبلهم في الكنيسة المقدسة"" (ماركوس دياكونوس، حياة بورفيرين، الفقرات 86-91)."

الجدل بين المسيحيين والمانويين

ويتعزز الانطباع بالظروف الصعبة التي انتشرت فيها المانوية عندما نسلط الضوء على الأيام التي نجحت فيها الكنيسة المسيحية في كسب الدولة الرومانية إلى جانبها وأصبحت المسيحية الديانة الوحيدة المعترف بها رسميًا. كانت المناقشات العامة التي دارت بين المسيحيين في مناسبات مختلفة مع المانويين مختلفة بطبيعة الحال عن تلك التي دارت بين جوليا التعيسة والقديس بورفيريوس، ولكن الضغط ربما كان أعظم. في الواقع، كان الاصطدام في أفريقيا بين ممثلي الإيمان المانويّ وأوغسطين، أسقف هيبون، وهو أحد المتحولين حديثًا من المانويّة إلى المسيحية، سببًا في تفاقم هذه الظاهرة.

المسيحية كانت غير سارة للغاية. وتستحق حججه مع المانويين وفورتوناتوس وفيليكس، في هذا الصدد، ذكرًا خاصًا. لا بد من الاعتراف بأن الوضع الذي وجد فيه أنصار وجهة النظر المانوية أنفسهم في هذه المناقشات العامة لم يكن سهلاً. لقد كانوا يدافعون عن دين، على الرغم من أنه يفتقر إلى أي محتوى مسيحي فيما يتعلق بالعقيدة ومراعاة الطقوس الدينية، إلا أنه يدعي أنه المسيحية الحقيقية. كان من السهل نسبيًا بالنسبة للمسيحيين مواجهة هذا الادعاء الجريء. إن تقديم يرد لجميع الأسئلة التي تمت مناقشتها قد يستغرق وقتًا طويلاً، ولكن يمكننا التعمق أكثر في واحدة أو اثنتين من المشكلات الرئيسية. الطريقة الأسهل هي من خلال فحص وجهة النظر الشخصية لخصم المانوي العظيم.

يتساءل المرء: ما الذي جذب اهتمام

أوغسطين إلى تعاليم المانوية وأقنعه بالانضمام إليها؟ إن الاعتقاد بأن هذه هي القوة التي لا تقبل الجدل في النظرة الثنائية سيكون خطأً فادحًا. وعلى العكس من ذلك، ووفقًا لشهادته الخاصة، فإن ما أثار اهتمام أوغسطين هو قدرة المانوية الواضحة على اقتراح تفسير كوني كامل، والسعي في الفحص الأول إلى تقديم تفسير عقلاني لجميع الظواهر. كان هذا التوافق بين الدين والمعرفة، هذه الفلسفة، هو ما أثار إعجاب واستيعاب الخطيب الأفريقي الشاب. لقد كان الأمر فقط، كما قال هو نفسه، هو تأكيدهم على قدرتهم على "إزالة السلطة الرهيبة وإرشادهم إلى الله من خلال العقل الممتاز والواضح وتحرير أولئك الذين يستمعون إليهم من كل خطأ" مما أدى به إلى الوقوع ضحية لمثل هؤلاء الناس. "فما الدافع الآخر الذي دفعه طيلة ما يقرب من تسع سنوات إلى احتقار العقيدة التي علمه إياها والداه في طفولته من أجل الاهتمام بهؤلاء الناس وطاعتهم بحماسة، إلا إذا كان الدافع هو أن المسيحيين يحكمهم اعتقاد خاطئ وأن الإيمان فُرض عليهم قبل العقل، في حين أنهم أنفسهم لم يقبلوا أي مادة من مواد الإيمان حتى تتم مناقشة حقيقتها وإظهارها" (في فائدة الإيمان، الفصل الأول). و

في فقرة أخرى، أكد أن المانويين وعدوا أولئك الذين أغووهم بإجابات معقولة على أكثر الأمور غموضًا، وانتقدوا العقيدة المسيحية بشكل رئيسي لفرضها في المقام الأول الإيمان الإلزامي على أولئك الذين جاءوا إليها؛ وتفاخروا، من ناحية أخرى، بعدم وضع نير الإيمان على أحد دون إظهار مصدر للتفكير أولاً.

رأى المدافعون عن المسيحية في عصر القديس أوغسطين أن الدليل على حقيقة المسيحية وألوهيتها يكمن في أمرين أساسيين، هما المعجزات والنبوءات. ولكن المانويين قرأوا في هذه الآيات أنها مجرد إشارة إلى أن المسيحية نفسها كانت لديها شكوك حول القوة الداخلية لحقيقتها. وليس أنهم أرادوا التشكيك في حقيقة المعجزات. ولكن بما أن يسوع في نظرهم كان مجرد جسد ظاهري وليس شخصًا حقيقيًا، فإن أعماله المعجزية قد تكون ظاهرة فقط وتفتقر إلى الواقع الداخلي، رغم وجود حقيقة خارجية. ولم يعطِ المانويون أي أهمية للنبوءات على الإطلاق. ولم يعتقدوا أن العهد القديم لديه أي قدرة على تقديم دليل على المسيحية، على الرغم من أنه يحتوي على نبوءات عن يسوع - وهي النقطة التي اختلفوا معها. لقد اعتبروا أن العهد القديم لا يمكن أن يكون ذا قيمة إلا لأولئك الذين تحولوا من اليهودية إلى المسيحية، بنفس الطريقة التي قد تكون بها نبوءات السيبيل أو هرمس تريسميجيستوس أو أورفيوس ذات قيمة لأولئك الذين انتقلوا من الوثنية إلى المسيحية.

ولم يُترك العهد الجديد دون أن يطعن فيه

المانوية. لقد واصل ماني انتقاداته التي وجهها مرقيون بشكل أكثر تصميماً. إن ما يتفق مع الثنائية المانوية كان بطبيعة الحال يعتبر جزءاً من المكونات الحقيقية للعقيدة المسيحية. ولإضفاء الشرعية على مبادئهم الخاصة، كان المانويون مولعين باقتباس عبارات بولس بشأن التناقض بين الروح والجسد. لقد تم اعتبار أي إعلان يتعارض مع العقيدة المانوية بمثابة تزييف للتعاليم المسيحية الأصلية. وقد طبق فاوستوس الماني على هذا التزوير المزعوم لكتب الشريعة المسيحية

على مثل يسوع عن الزوان الذي زرعه العدو الليلي - noctivagus quidam seminator: تحتوي كتابات العهد الجديد على العديد من الزوان وبالتالي فإن من واجب المسيحي أن يقوم بلا خوف بالتمييز الواضح بين البذرة التي ينثرها الزارع الصالح أثناء النهار وبذرة الزارع الشرير في الليل (Contra Faustum XVIII 3).

وقد برر المانويون موقفهم من نصوص العهد

الجديد بعدة طرق.

لقد أكدوا أنهم لم يفعلوا أكثر فيما يتعلق بالعهد الجديد من الحريات التي سمح بها المسيحيون لأنفسهم مع العهد القديم. لم يكن كل ما ورد في العهد القديم مؤمنًا به، على الرغم من الاعتراف بسلطته. فلماذا لا يُسمح للمانويين بالالتزام بالمحتوى الأكثر نقاءً للعهد الجديد؟

ثانياً، زعموا أن الكتب التي كتبها لم يكتبها تلاميذ يسوع الأصليون، أو إذا فعلوا ذلك، فقد تمت مراجعة النصوص لاحقًا من قبل كتاب يهود، وبالتالي كان لزامًا أن تخضع لتدقيق صارم. في مجملها يجب أن ننظر إليها على أنها زائفة ومدسوسة. ومن ناحية أخرى، تعرضت رسائل بولس إلى انتقادات أكثر اعتدالاً، وإلى هذه الدرجة أصبح المانويون مرة أخرى ورثة حقيقيين لمرقيون.

بالنسبة للمانويين كان المبدأ التوجيهي هو التمييز بين التحريفات التي حاولت الخلط بين التعاليم النقية للإنجيل ووجهات نظر اليهودية، وكان المعيار بالطبع هو التناقض الثنائي المانويّ بين الروح والمادة، والنور والظلام، والخير والشر.

ومن هنا كان السؤال الجوهري: ما هي الأسس العقلانية التي يستطيع المانويون الاستشهاد بها لإثبات أن معيار تعاليم ماني يعادل في الواقع الوحي الحقيقي والعقيدة المعقولة الوحيدة؟ "فسأل أوغسطين: ما هو الشاهد الذي قدمه (ماني) ليشهد على رسالته؟" وأما اسم المسيح نفسه - فلماذا انتزعه، ولماذا اغتصبه عندما نهاكم عن تصديق الأنبياء العبرانيين؟ لكي لا يلقى في وجهه، أنت تكذب! "فليذكر الأنبياء الآخرين الذين تنبأوا بالمسيح حسب قوله" (ضد فاوستوم 13، 4).

وكان اعتراض أوغسطين منطقيا تماما. إذا رفض ماني أدلة العهد القديم على أن المسيح هو المسيح، فأي سند بديل كان بإمكانه تقديمه لسلطة المسيح، وبالتالي لسلطته هو كرسول؟

في الواقع، لم يكن بإمكان المانيين الاعتماد إلا على كلام ماني، ولا يبدو أن المعلم نفسه قد استشهد بأي سلطة خارجية. لقد رأيناه في حضرة الملك بهرام (أعلاه، ص 4) يستشهد بالوحي الذي أُنزل عليه. ولكن لماذا كان من المتوقع أن تُقبل العقيدة التي يدّعيها كوحي إلهي مباشر؟ من الواضح أنها يجب أن تكون مقنعة بفضل قوتها الذاتية! كان يجب أن تكون معقوليتها واضحة لا لبس فيها لكل ابن نور. ويمكن إضافة إلى ذلك ما ذكره ماني نفسه من أن أحدًا من المؤسسين الدينيين الأوائل لم يؤلف كتابات بالطريقة التي فعلها. ولكن هذا أيضًا سبب لن يعترض عليه إلا من آمنوا بمذهبه بالفعل. لا يمكن لماني وأتباعه الاستشهاد بدليل عقلاني حقيقي بقدر ما لا يمكن الاستشهاد بدليل خارجي. في مواجهة الجدل العقلاني، يجد المانويون أنفسهم في حيرة من أمرهم. وهذا واضح من هجوم أوغسطين. ومع ذلك، فهو أمر طبيعي تمامًا، لأن الدين القائم على الوحي وحده ليس عقيدةً مُقنعة يُمكن إثبات صحتها على أسس منطقية.

لم يكن لدى المانويين أي فرصة للنجاح في المناظرة مع أي شخص يتمتع بمستوى عالٍ من التعليم في التفكير العقلاني مثل أوغسطين. في الواقع، كان يتعامل معهم وكأنه يحمل علامات الفيلسوف العقلاني تقريبًا - كما كان جزئيًا. ولعل عجز المانوية في المناقشات مع علماء اللاهوت المسيحيين المدربين فلسفياً ساهم في القضاء على نفوذها بين المتعلمين وبالتالي جعلها غير ضارة في الغرب. لقد انجذب الكثيرون إلى نظرية متماسكة في الثنائية، ولكن المانويين كانوا غير قادرين على التطور الفلسفي لهذه النظرية.

In the East

وصلت المانوية إلى المناطق الناطقة باللغة العربية في وقت مبكر. بين عامي 293 و 300، حكم عمرو (انظر أعلاه، ص 119) راعي المانوية العربي مدينة الحيرة الحدودية جنوب بلاد الرافدين، ملتقى الحضارتين السريانية الساسانية

والعربية. ويروي الجغرافي ابن رستة وصول المبشرين المانويين إلى مكة من الحيرة، بينما يقول المؤرخ ابن قتيبة إن بعض القرشيين كانوا مسؤولين عن جلب بدعة من هناك. كما أثبتت الأبحاث وجود أصداء واضحة للعقيدة المانوية في خطب محمد، وخاصةً في تفسيره للوحي. ومع ذلك، فمن غير المرجح أن يكون لرسول الله أي معرفة شخصية بالدين المانويّ

المصادر العربية في العصر الأموي، الذي تلا عصر الخلفاء الأربعة الأوائل، صامتة تمامًا بشأن موضوع المانويين، ومن الواضح أنهم تركوا في سلام تام. كانت تلك هي الأيام التي عاد فيها عدد كبير من الهاربين إلى بلاد ما بين النهرين بعد أن فروا إلى شرق إيران. لقد تغيرت الصورة تماما مع تولي العباسيين الحكم.

وقد دشن هؤلاء الحكام الممارسات البيروقراطية الساسانية المصحوبة بالثقافة الساسانية في قلب الخلافة. تأسست عاصمة جديدة، بغداد أو "هدية الله"، بالقرب من العاصمة القديمة، سلوقية-طيسفون. وكان الاسم الفارسي دلالة، وشهد القرن التاسع إحياء الروح الوطنية الفارسية في شرق إيران. كان هذا انتقامًا لإيران المهزومة والمحتلة بالكامل تقريبًا. خلال القرن الثامن، بدأ المترجمون والأدباء الفرس بالفعل في نسخ جزء من روائع الأدب العالمي من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية. وقد أعطى مترجمون ومؤلفون من طراز ابن المقفع وبصير بن برد زخمًا جديدًا لهذا الاتجاه. والنقطة المثيرة للاهتمام هي أنه، بحق أو بغير حق، اتُهم جميع هؤلاء الكتاب من أصل فارسي بالتعاطف مع المانوية ووُصفوا بـ"الثنائيين" أو "الزناذقة". المصطلح الأول لا يطرح أي مشاكل،

لكن المصطلح الثاني يتطلب بعض التوضيح. الكلمة العربية "زنديق" كلمة فارسية دخيلة، مشتقة من الكلمة الإيرانية الوسطى "زانديك"، وتعني "أتباع الزند"، وتشير إلى نوع خاص من التراث المكتوب الثابت الذي ينتمي إلى المجوس من سيز (راجع أعلاه، ص 33). كان وصف المانويين بالزنادقة مصادفة غريبة. فهذا يعني أنهم لم يُنظر إليهم فقط على أنهم أتباع تقليد هرطقي - من الواضح أن "زنديك" كان يمتلك هذا الدلالة بالفعل في العصر الساساني - ولكن ربطهم هذا اللقب بدين المجوس، وهو ما كان صحيحًا إلى حد ما (راجع أعلاه، ص 36).

ربما كان المؤلفون الفرس المذكورون للتو مسؤولين بشكل رئيسي عن ترجمة كتابات ماني إلى اللغة العالمية الجديدة وهي اللغة العربية. ذكر المسعودي أن ابن المقفع ترجم العديد من أعمال ماني، وطوال العصر العباسي، تتوفر أدبيات عربية غنية. وقد استطاع علماء مثل البيروني والنديم - على سبيل المثال لا الحصر - أن يؤسسوا تقاريرهم الممتازة عن ماني وعقيدته وكنيسته على الكتابات المانوية الأصيلة المكتوبة باللغة العربية.

ومن أبرز الاقتباسات تلك المأخوذة من أعمال ماني نفسه، والتي تم أخذ مقتطفات مفصلة وقيمة منها. إلى جانب هذه كانت هناك سلسلة من المؤلفات الأخرى التي وردت عناوينها في فهرست النديم. معظمها معروف فقط بالاسم، ولكن في بعض الحالات تم نقل فكرة عن محتوياتها. This is the case with a defence of Manichaean doctrine against Islam .which was later the subject of attack by an Islamic theologian وتقدم الملخصات الأخيرة لمحات عما ادعاه الدفاع. ومن المؤسف أن المؤلف الإسلامي شارك زملائه المسيحيين في سمة الرضا باستخدام القضايا خارج سياقها. تتميز أطروحته الخاصة بنبرة فظّة، في حين أن الجدل الديني المعاصر يتسم دائمًا باللباقة تقريبًا. لغته صعبة للغاية للمتابعة ومن الممكن أن يكون النص محرفًا جزئيًا. وهذا أمر مؤسف لأنه لا شك أن هذا الكتاب قد يقدم الكثير لفهم المانوية في العصر الإسلامي.

وهنا تجدر الإشارة إلى تقرير العالم الإسلامي والفيلسوف الديني الشهرستاني عن نظام ماني. في هذه المناسبة، كانت عقيدته ذات طابع فلسفي أكثر، ولا شك أن المانوية بهذا الشكل كانت لديها القدرة على جذب العديد من المفكرين ذوي الميول الثنائية. ومن الواضح أن المانوية في عصر الخلافة أرادت أن تظهر كتفسير شامل للعالم، وكانت في الواقع تتألف من سلسلة من التخصصات العلمية وشبه العلمية. وقد روى المسعودي أن المانويين كانوا يميلون إلى التكهنات الطبية والفلكية. ومن الأمثلة على ذلك النظرية الغريبة المتعلقة بتطور الجنين في رحم أمه والتي يمكن تتبعها في اختلافاتها من رسالة البهلوية "بونداهيسن " عبر المانوية إلى الطوائف الغنوصية الإسلامية.

واجه المانويون مقاومة شديدة من

السلطات خلال العصر العباسي. واتسم عهدا المهدي (775-785) والمقتدر (908-932) بقسوة وتعصب شديدين.

ولمواجهة جميع الهراطقة، وخاصة المانويين، أُنشئت محكمة تفتيش

برئاسة كبير قضاة التفتيش، صاحب الزندقة، أي صاحب الزناذقة (أو أيًا كان المصطلح). وكما يُظهر لقبه، كان يتمتع بصلاحيات مطلقة، وقد سجل النديم خطورة هذه الإجراءات القاسية. بينما كان في أيام الأمير البويهي معز

الدولة في بغداد (945-967) يعرف شخصياً

نحو ثلاثمائة من المانويين، لم يكن قد بقي منهم

في العاصمة وقت تأليفه لكتابه سوى خمسة فقط (فهرست،

ص 337: 26 وما يليه).

هناك العديد من القصص الحزينة التي تتحدث عن الاضطهاد

الذي عانى منه أتباع المانوية. وهكذا انتهى العالم الجليل والمترجم ابن المقفع إلى نهاية مروعة، إذ أمر أحد الولاة، عدوه، بإحراقه بأبشع طريقة.

ومع ذلك، فإن بعض الأحداث، رغم عدم خلوها من خلفية مظلمة، يمكن سردها بشكل أكثر بهجة. روى الأستاذ المجتهد المسعودي قصة من أيام الخليفة

المأمون (813-833) الذي يُسلِّط الضوء على الأساليب

المُتَّبَعة ضد المانوية. وقد روى له ذلك ثُمامة بن

الأشرس، الذي قال:

"وصلت إلى المأمون أخبار عشرة من أهل البصرة "زنادقة" من النوع الذي يعتقد بمذاهب ماني ويتحدث عن "النور" و"الظلام"." ولما سمع أسماءهم واحداً بعد الآخر أمر بإحضارهم إليه. وعندما اجتمعوا معًا، لاحظهم طفيلي ففكر، "إنهم بلا شك يجتمعون معًا من أجل وليمة". وكان ذلك بسبب مظهرهم النبيل والمحترم وملابسهم النظيفة. فاختلط بهم وسار معهم حتى أوصلهم حراسهم إلى رصيف الميناء. لم يكن لديه أي فكرة عن كيفية سير الأمور معهم، وقال لنفسه الآن: "رحلة، لا شك في ذلك!" فذهب معهم على متن السفينة. ولكن لم يمض وقت طويل قبل أن يتم جلب الأصفاد وتقييد الجمع بأكمله، والطفيلي معهم. ثم فكر الطفيلي، "إن هذا القدر من السمك يعود الفضل فيه إلى ميولي التملقيّة!" والتفت إلى السجناء الأكبر سناً وسألهم: "أرجو المعذرة، ولكن من أنتم؟" فأجابوه: نعم، ولكن من أنت وهل تنتمي حقًا إلى إخواننا؟ قال: والله ما أدري من أي قوم أنتم، ولكني والله لست إلا طفيلياً من حيث المهنة. لقد غادرت منزلي والتقيتكم. لقد رأيت كيف كنتم تبدون نبلًا، ومظهركم الجميل، وسلوككم اللطيف، وفكرت أنكم أيها الرجال الشيوخ، والرجال في سن النضج، والشباب، تتجمعون معًا من أجل وليمة! واختلطت بكم وأخذت مكاني بجانبكم كأني من أصحابكم. لقد أتيت إلى هذه السفينة ورأيتها مجهزة بهذه الوسائد والسجاد. لقد رأيت الطاولات المحمّلة أيضًا والأمتعة والسلال وقلت لنفسي أنكم في نزهة، إلى قصر أو حديقة. آه، يا له من يوم سعيد! وكنت في حالة من الفرح عندما وصل هؤلاء الحراس وقاموا بتقييدكم وأنا أيضًا. توقف عقلي عن العمل. "أخبرني ما الأمر؟" لقد ضحكوا وفرحوا وسخروا من الأمر. ثم

قالوا، "الآن يمكنك حقًا أن تُحسب جزءًا من الحساب وأصفادك تجعلك جزءًا من السلسلة!" وأما نحن، فنحن المانويين الذين وُجهت إليهم تهمة المأمون، ونُحضر أمامه، فيسألنا عن موقفنا ويحثنا على التخلي عن عقيدتنا ويدعونا إلى التخلي عنها والتحول من خلال وضع جميع أنواع الاختبارات علينا. ومنها أنه أرانا صورة ماني وأمرنا بالبصق عليها ونبذنا إياه. وسيأمرنا بذبح الحجل. من وافق فقد نجا، ومن امتنع فقد قُتل. وإذا كنت تواجه تحديات وتضطر إلى الخضوع للتجارب، فأخبر كل شيء عن نفسك وإيمانك، أينما يأخذك لسانك. لكنك قلت أنك طفيلي، والطفيليون يحرصون على امتلاك مخزون من النكات والقصص. "فاختصر رحلتنا إلى بغداد بحكاية أو أسطورة!"

"ولما وصلوا إلى بغداد وأحضروا إلى المأمون، دعاهم بأسمائهم واحداً بعد واحد، وسأل كل واحد عن فهمه للمذهب." وعلّم كل واحد منهما تعليم الإسلام واختبره ودعاه إلى نبذ ماني، وأراه صورته وأمره بالبصق عليها والتخلي عنه، وما أشبه ذلك. لكنهم رفضوا فأمر بقتلهم حتى وصل إلى الطفيلي، فقتل عشرة أفراد واكتمل العدد المسجل للجمع. فقال المأمون للحراس: من هذا؟ فقالوا: والله ما نعلم إلا أننا وجدناه مع بقية الناس، فأتينا به. فقال له المأمون: ما قضيتك؟ فأجاب: يا أمير المؤمنين! لتكن زوجتي طالق إذا فهمت كلمة مما قالوه. لا، لا، أنا طفيلي..." وهنا أخبره قصته، من البداية إلى النهاية. فضحك المأمون. ثم أراه الصورة فسبها (الطفيلي) وأنكرها وقال: أعطني إياها وسأبصق عليها! لا أعلم

والله من هو ماني، أيهودي أم مسلم! (مرج

الذهب، السابع، ص 12-16).

النجاحات الأخيرة وانحدار المانوية

في العصر الساساني كانت المانوية قد وصلت بالفعل إلى نهر جيحون بل وعبرت عبره. وقد وفر هذا قاعدة للدعاية المانوية في الأراضي الصغدية، مما وفر اتصالات وارتباطات جيدة شرقًا وغربًا. كان الصغديون جنسًا من التجار الذين اهتموا بالتبادل الاقتصادي مع الصين. وكان "طريق الحرير" الممتد من الأخيرة إلى أراضي الغرب مشهورًا في العصور القديمة والحديثة. وفي أماكن مختلفة على طولها، قام الصغديون بزراعة مستعمرات تجارية. كان هناك واحد، على سبيل المثال، مباشرة إلى الجنوب من لوب نور. في الواقع، تم اكتشاف نقش صغدي في كارابالجاسون البعيدة على الجزء العلوي من نهر أورتشون الذي يصب في بحيرة بايكال. بالنسبة لانتشار المانوية شرقًا، كان ترسيخها القوي في مدينتي سمرقند وطشقند في صغديا ذا أهمية بالغة. وخاصة في المصادر العربية السابقة، كان المانويون كثيرين ومؤثرين للغاية.

وقد تم القيام بعمل منهجي في مجال الترجمة داخل منطقة اللغة الصغدية. إن كمية النصوص المانوية والأجزاء النصية التي لا تزال موجودة تشهد على حجم هذه الكتابات المتداولة بهذه اللغة.

كان للاعتبارات السياسية والاقتصادية وزن كبير

في نطاق تقدم المانوية شرقًا. منذ عهد أسرة هان (206 ق.م. إلى 220 م) كان للصين مصالح مهمة يجب حمايتها في المناطق الغربية المجاورة لها. ومع ذلك، خلال السنوات 221 إلى 618، مرت المملكة الوسطى بفترة ضعف وفقدت نفوذها في تركستان. فقط مع صعود أسرة تانغ تمكنت الصين من استعادة مكانتها السياسية والعسكرية هناك. لكن الآن لم يواجه الصينيون الشعبين الإيراني والتركي فحسب، بل واجهوا أولاً وقبل كل شيء العرب

الذين تقدموا منتصرين بعد سقوط الإمبراطورية الساسانية في شرق إيران. بحلول عام 667، عبر العرب نهر جيحون، وفي العام نفسه وقعت المعركة الحاسمة مع الجيش الصيني الذي أعاد بيروز، ابن آخر ملوك الساسانيين، إلى عرش إيران ونصبه تابعًا للصين في عام 661. هُزم الصينيون هزيمةً ساحقة، مما أنهى حكم الساسانيين. اضطر بيروز إلى الفرار إلى الصين، حيث تُوفي هناك.

جلبت السيطرة العربية إلى شرق إيران، كما إلى العراق، ظروفًا أفضل بكثير للمانويين. تركتهم السلطات وشأنهم تمامًا. كانت فترة الراحة هذه واستئناف العلاقات الوثيقة بين الصين وتركستان الشرطين الأساسيين للأنشطة التبشيرية التي قام بها المانويون آنذاك. تطورت الأمور إلى حد ظهور مُنتخب مانوي في بلاط الإمبراطور الصيني. في عام 719، أرسل نائب ملك توخارستان (أي باختر)، الخاضع للإمبراطور، شخصية مانوية رفيعة إلى البلاط الإمبراطوري. تمكن نائب الملك من ترشيح الكاهن المانويّ لسيده باعتباره خبيرًا بارعًا في علم الفلك وعلوم أخرى، وتوسل إلى الإمبراطور أن يمنح المانويّ الإذن ببناء معبد لإقامة العبادة فيه. ربما كان هؤلاء المبشرون المانويون

مسؤولين عن إدخال التقويم الكوكبي الغربي إلى الصين، حيث أُطلقت أسماء إيرانية على الكواكب في الصين.

ومع ذلك، صدر في عام 732 مرسوم إمبراطوري ضد المانويين جاء فيه: "مذهب مار ماني عقيدة منحرفة تمامًا. فهو ينتحل زورًا اسم البوذية ويخدع الناس. يجب حظر هذا رسميًا. ولكن بما أنه عقيدة أصلية للبرابرة الغربيين وغيرهم، فلا يُعدّ ممارستهم لها نيابةً عن أنفسهم جريمة".

ولكن بعد فترة وجيزة من صدور المرسوم الإمبراطوري الذي لم يمتد إلى المانويين إلا بقدر من التسامح المشروط،

والتي منعت بشكل صحيح المزيد من النشاط التبشيري، مما فتح آفاقًا أفضل للمانوية.

في منتصف القرن الثامن تقريبًا، لعبت قبيلة أويغور التركية دورًا هامًا في الأراضي الصينية،

وفي عام 762 استولت على مدينة لو يانغ الكبيرة، التي كانت تُعتبر العاصمة الشرقية. عند الاستيلاء عليها، التقى الأمير الأويغوري بوغوك خان (760-780)

ببعض المنتخبين المانويين الذين لم يكتفوا باعتناقه المانوية، بل حثوه

على إعلانها دينًا رسميًا في

مملكته.

في داخل جينا، حظيت المانوية من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر بشعبية كبيرة، لا سيما في مقاطعة فو كين. لكن كدين فقد انتقلت للصين أيضًا طريق التوفيق بين المعتقدات المختلفة، حتى أن اثنين من أعمال ماني تم تبنيهما في الشريعة الطاوية.

ومع ذلك، عارض البوذيون، وحتى الكونفوشيوسيون، بشدة العقيدة المانوية المرفوضة، وبما أن السلطة التنفيذية في الصين انحازت ضدها أيضًا، فقد أصبحت المانوية هناك، كما هو الحال في بلدان أخرى، حركة دينية سرية. لقد أدى انهيار القوة الأويغورية في القرن التاسع إلى حرمانها من حليف سياسي قوي. ومن الواضح أن مشاكل المغول كانت مصيرية أيضًا. من غير المعروف متى فقدت آخر مؤيديها على الأراضي الصينية، ولكن من المحتمل أن يكون هناك مانويون صينيون في وقت متأخر من العصر الحديث. لم يكن هناك الكثير من السجلات عن المانوية الصينية حتى اكتشافاتها في آسيا الوسطى، وخاصة اكتشاف أطروحة عقائدية رئيسية من توين هوانغ وما يسمى بمخطوطة الترانيم العظيمة، مما أبرز أهميتها بوضوح.

CHAPTER NINE

ماني كشخصية

في أي مستوى من التفكير كان ماني؟ هانز هاينريش شيدر، المستشرق الألماني الذي كرّس نفسه خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي لدراسات المانوية، شدد على هذا السؤال في كتابه "الشكل والتكوين الأساسي للأنظمة المانوية". ويرى شيدر أن الإجابة تُشكّل مفتاح فهم شخصية

ماني والنظام المانويّ.

بدايةً، لا بدّ من الإشارة إلى أن محاولة استجلاء شخصية وإنجاز مؤسس ديني من خلال التساؤل عن مستوى تفكيره هو في حد ذاته أسلوبٌ فرديٌّ متميز.

لكن إن لم نكتفِ بهذا القدر وحاولنا الاقتراب من المشكلة، فلا بد أن يكون سؤالنا الأول: هل تحرك ماني في أي مجال يمكن تسميته "بالاستدلال"؟ هل كان العقل هو العامل المسيطر في "العقل" الذي رافق نشأة العقيدة المانوية؟ يبدو الأمر كذلك حرفيًا. نتذكر أن أوغسطين، وفقًا لتصريحه، انجذب إلى المانويين أكثر من أي شيء آخر لثقتهم بقدرتهم على تقديم تفسير معقول لكل ظاهرة في العالم (راجع ص 123 أعلاه). ونتذكر أيضًا أن نقد المانويين للمسيحية كان قائمًا على أن المسيحي يجبر نفسه أولًا على الإيمان قبل أن يُسمح له باستخدام عقله. كل هذا يشير بلا شك إلى وجهة نظر علمية، إن لم تكن عقلانية.

ومع ذلك، فإن مرورنا عبر النظام المانويّ قد أكد لنا أن هذه النظرة العلمية المزعومة "تذوب في الأساطير" (بويش).

ولم يكفّ خصومهم عن اتهام المانويين بالترويج لتفسير كوني زائف، لا علميًا. وسخروا من حكمتهم، أو صوفيتهم، بأنها ليست فلسفة، بل ثيوصوفية. وكتب الفيلسوف الأفلاطوني المحدث ألكسندر ليكوبوليس: "بخرافاتهم، يتفوقون بفارق كبير على أولئك الميثولوجيين الذين يتحدثون عن قطع أعضاء أورانوس التناسلية، أو عن مؤامرة أبنائه ضد كرونوس للاستيلاء على السلطة، أو، مرة أخرى، عن نفس كرونوس وهو يلتهم أبناءه، ثم يُخدع بتمثال حجري" («Contra Manichaei Opiniones X»). بدت الأساطير التي طرحها نظام ماني لمؤلف كتاب "أعمال أرخيلاوس" (الفصلان LII وLIII) طفوليةً للغاية، لدرجة أنه ادّعى بكل جدية أن ماني قد اقتبس كتابًا لأحد أسلافه، وأضاف إليه حكايات عجائز، و"أعاد سرد القصة كاملةً بوفرةٍ هائلةٍ من الكلمات غير الضرورية". بل إن بعض المسيحيين المثيرين للجدل استخدموا التلاعب بالألفاظ على اسمه، وشرحوا أن ماني حمل اسم مانيس، وهو اسمٌ مناسبٌ له، لأنه كان يهذي بوضوح (الكلمة اليونانية: مانيس).

مهما استخلصنا من هذه الجدليات، فإن ما لا نستطيع استنتاجه هو أي تقدير خاص لـ"مستوى العقلنة الفكرية" الذي اختاره المؤسس الديني لبلاد ما بين النهرين الإيراني لنفسه.

ويمكن تأييد الاعتراض القائل بأنه لا ينبغي الحكم على المؤسس الديني من خلال ادعاءات خصومه الحاقدة، بل وحتى الوقحة أحيانًا. وقد سعى شايدر أيضًا، لشرح الدور الغالب للأسطورة في المانوية وتبريره، إلى شرح وظيفتها بمفهوم أفلاطوني بحت، أي أن أسطورة ماني لا وجود لها إلا لتوضيح منطقه (لوغوسه) بشكل واضح. دعونا نلقي نظرة فاحصة على أساطير ماني بدلًا من التساؤل عما إذا كان أفلاطون قد اختار أسطورةً فقط لإثبات المنطق. إن ما سيحسم المسألة في نهاية المطاف هو كيف طور ماني نظامه. هل حدث ذلك من خلال عملية تأمل عقلانية قائمة على المنطق فقط أم من خلال سلسلة من الوحي الإلهي؟

إذا استمعنا مرة أخرى في المقام الأول إلى ما يقوله المعارضون، فإن ألكسندر ليكوبوليس لا يخفي

وجهة نظره حول العقائد المانوية: "إن مقترحاتهم لا تستند إلى أدلة معقولة، بحيث يمكننا التحقق منها، ولا يتم بناؤها على فرضية أو فرضيتين، بحيث يمكننا أن نرى ما يتبعها. إن أية ذرة من الفلسفة في ثرثرتهم البسيطة ليست في الحقيقة سوى مصادفة. إنهم يستندون إلى الكتابات القديمة والحديثة على حد سواء، ويعتبرونها وحيًا إلهيًا ويستخرجون منها أفكارهم، ولا يعتبرون أنفسهم مخطئين إلا إذا كانت أقوالهم أو أفعالهم لا تتفق مع هذه (العقائد). "فبالنسبة لهم فإن أقوال الأنبياء هي ما يمثل بالنسبة للآخرين الذين يتفلسفون على الطريقة اليونانية مقدمات حججهم" (الآراء ضد

المانوية، المجلد الخامس، ص 8، 17-9، 4، تحرير برينكمان).

إن تحليل العقيدة المانوية سوف يقنع أي شخص بأن

وجهة النظر السابقة ليست تحريفًا خبيثًا للحقائق، بل إنها تمس شيئًا أساسيًا في الفكر المانويّ. ربما لم يكن ماني نفسه يؤمن حرفيًا بالأساطير المحلية والمفصلة؛ ولكن هذا ليس العامل الحاسم. إن النقطة الأساسية هنا هي العبارة الأخيرة التي قالها الإسكندر: ما كانت المقدمات عند الفلاسفة، كان الوحي عند المانويين. إن الحكمة التي سعى ماني، كما ذكر هو نفسه بكل تأكيد، إلى إعلانها لم تكن من هذا العالم، أو تفسيراً عقلانياً للأشياء يقوم على اعتبارات منطقية أو حقائق عملية، بل كانت وحياً من أبي النور انتقل إليه من خلال الأنا الأعلى، التوأم، وقد ادعى هو نفسه أن هذا هي شرعيته. إن التناقض بين الفلسفة اليونانية والوحي الخلاصي الشرقي لا يمكن أن يكون أكثر وضوحا. وهنا ارتباط ماني بالتقاليد الدينية. من حيث الأصل كان من شمال غرب إيران، أو أرمينيا، حيث كانت عائلته متجذرة بقوة كعشيرة بارثية أميرية. وكانت الزرفانية، التي كانت تحكم الحياة الروحية للسكان في تلك الأجزاء، هي الشكل الديني الذي انبثق منه. وليس من قبيل الصدفة أن نجد في الزرفانية مرارا وتكرارا مقدمات نظامه، سواء كانت نظرته الثنائية المتشائمة للعالم والحياة أو الانعكاس المقابل لها في الأساطير. ومن

هناك أيضًا استعار، كما رأينا، تلك المفاهيم المتعلقة بالقوة الشريرة وازدراء النشاط الجنسي، ووجد تعبيرًا لها في الأساطير، التي صدمت خصومه أكثر من أي شيء آخر (على سبيل المثال، قصة إغواء الأركونات التي توجد أيضًا في الأساطير الزرفانية). من الواضح أنه لم يكن قادرًا ولا راغبًا في تحرير نفسه من هذا الميراث.

ربما يكون بوتش على حق عندما يقول إن العناصر الهندية والإيرانية والمسيحية - وربما نضيف إليها عناصر بلاد ما بين النهرين - لم تكن في معظمها تأثيرات متكاملة مع النظام منذ البداية، بل كانت في وقت لاحق ميزات خارجية أكثر تكميلية، ونتيجة لجهد متعمد للتكيف من جانب مؤسسه.

ويمكن تأكيد ذلك بشكل أكثر ثقة من خلال الأخذ في الاعتبار أن النظام بأكمله إيراني، وتحديداً زرفاني، من حيث المفهوم. إن فكرة "المخلص المخلَّص"، السائدة في المانوية كما في كل الغنوصية، هي فكرة إيرانية، وهي فكرة أن المخلص هو نفسه مجموع كل النفوس التي يجب استعادتها، وهي فكرة مرتبطة بفكرة الهوية بين الأنا البشرية العليا وهذا المخلص السماوي. في المانوية، يتردد صدى هذا التسلسل من التفكير في ذلك المجمع من الأفكار الذي يدور حول الشخصية التي تسمى "فاهمان الأعظم"، وهو المجمع الذي تؤكد قرابة تخمينات أتمان-براهمان الهندية الأصل الهندي الإيراني لهذه الأفكار.

إن نظرة ماني المتشائمة للحياة، وإدراكه للعالم المادي باعتباره شرًا في جوهره، خلقه وسيطر عليه أمير الظلام، هي نظرة إيرانية، وخاصة زرفانية. والإيرانيون أيضًا، يخشون الحياة برمتها، وهو ما يشكل نموذجًا نموذجيًا لموقف ماني، واحتقاره للنساء، وكرهه للجنس، وهو ما يميز عرضه للنظام. إن السلف هم من أتباع الزرفانية في هذا المجال الشخصي البحت، كما هو الحال في تصوير تطور العالم حيث يمكن إرجاع أحد الخطوط بعد الآخر إلى الزرفانية.

ما فعله ماني هو تفسير هذا العالم الفكري الإيراني في ضوء تجاربه الدينية الخاصة. كانت مفاهيمه الأساسية

مستمدة من الأساطير واللاهوت الإيراني، لكن شرحه كان بروح الغنوصية. وقد أصبح هذا الأمر أسهل بالنسبة له لأن بعض أشكال المعتقدات الهندية الإيرانية أظهرت جودة غنوصية تقريبًا. وكان هذا صحيحا بشكل خاص بالنسبة للزرفانية. إن الصيغة الغنوصية المعروفة التي تقول بأن الإنسان يجب أن يعرف من هو، ومن أين أتى، وأين هو، وإلى أين يذهب، صيغت بشكل واضح على أساس السوابق الهندية الإيرانية.

لقد طور أسلاف ماني، وهم بازيليد، ومرقيون، وبرديصان، جميعهم مذهبًا غنوصيًا أعطى المسيحية غطاءً من النظرة الثنائية الإيرانية. لكن الفرق بينهم هو أن الغنوصيين الثلاثة شعروا بأنهم مسيحيون في المقام الأول وبقوا بلا شك ضمن الحدود المسيحية. إن ما يقولونه ليس إعلانًا لدين جديد، بل هو توضيح صحيح للدين المسيحي الموحى به بالفعل. إنهم شارحون ومصلحون.

أما حالة ماني فكانت مختلفة. لقد كان دينًا جديدًا تمامًا، دينًا اعترف بكل العقائد والمبادئ السابقة التي رأى فيها أي خير، ورغب في إعلانه. لا يمكن فهم ادعاءاته بمفردها، بل يتطلب الأمر تدقيقًا أعمق في شخصيته والجوانب المختلفة لإنجازاته.

كان آخر الغنوصيين العظام. وقد وجدت النزعة الثنائية البارزة بين أسلافه، بازيليد، ومرقيون، وبرديصان، ذروتها في نظامه الثيوصوفي الغنوصي. وبذلك أشار إلى انتهاء عصر وبدء عصر آخر. كان أسلافه مهتمين فقط بإصلاح المسيحية، واستعادة دين المسيح إلى حالته الأصلية من النقاء؛ وادعى ماني بوعي كامل أنه مؤسس دين جديد. لقد كان مستعدًا تمامًا لإعطاء أسلافه حقهم: فالدين الحقيقي الوحيد كان قد تم تعريفه من قبل بوذا في الهند، وزرادشت في إيران، ويسوع المسيح في الغرب. "ولكن إلى أرض بابل، الواقعة في مركز الأرض والمحاطة بهذه الأراضي العظيمة الثلاثة الأخرى، جاء ماني في العصر الأخير كنبي أخير للشريعة

الإلهية الأبدية وخاتم الأنبياء، وكخاتمة وتأكيد لكل البشائر السابقة من الله. كان آخر تجسيد للمخلص السماوي، للنوس الظاهر، للفاهمان الأعظم، للباراقليط الموعود به يسوع. كان بوذا، وزرادشت، وعيسى، وماني الأنبياء الأربعة العظام للدين الحق، لكن ماني، البارقليط وخاتم الأنبياء، كان أعظمهم.

كان هناك شعور واضح بالمهمة في جميع كلمات ماني. لقد أعلن تعاليمه بسلطة طبيعية. لقد كانت علاقاته مع الأمراء الساسانيين، وحتى مع الملك العظيم، تتسم بالكرامة الذاتية والهواء الذي يشبه الحق الطبيعي المرتبط بنسبه الملكي.

وكان من المذهل أيضًا قوته وتعدد استخداماته. لقد تدخل في جميع النقاط، بالتدريس، والتعزية، والتوبيخ، وإحلال النظام. لقد كان واحدًا من أعظم مؤسسي الكنائس والمنظمين الدينيين الذين شهدهم العالم على الإطلاق. وفي حياته امتد إيمانه من غرب الإمبراطورية الرومانية إلى الهند، ومن حدود الصين إلى الجزيرة العربية. في أوج عظمته، كان لعقيدته أتباع من سواحل المحيط الأطلسي إلى سواحل المحيط الهادئ. أصبحت المانوية الدين الرسمي لدولة أويغور في آسيا الوسطى، وسعت إلى غزو المملكة الوسطى وحققت هذا الطموح تقريبًا. لقد استمر أتباع ديانة النور في الصين على اعتناقها لعدة قرون، على الرغم من كل الاضطهادات. نحن لا نعلم على وجه التحديد كم من الوقت استمرت المانوية، ولكنها على أي حال استمرت أكثر من ألف ومائتي عام. إذا سلمنا بأن النجاح الخارجي ليس مقياسًا للشخصية التي تقف وراءه، فربما يمكننا مع ذلك أن نفترض أن الحقائق المذكورة تشير إلى أن مؤسس هذا الدين كان شخصية غير عادية إلى حد كبير، ولم تهبط إلا بفعل قوى خارجية. لم يتعرض أي دين آخر للاضطهاد بمثل هذه القسوة والوحشية كما تعرض دين ماني.

وكانت شخصيته أيضًا خارجة عن المألوف بطريقة

جذابة للغاية بالنسبة لنا. إن المبشّر النشيط والناجح،

الذي يُشيّد دعايته بذكاء ومنهجية،

لا يُفهم

لنا إلا كالمُنظّم الدقيق الذي يُرسي هيكلًا متينًا ومرنًا لكنيسته. كما لا نجد صعوبة في فهم السياسي الكنسي البارز الذي استغلّ الفرص بمهارة عندما سنحت له.

ومع ذلك، كانت هناك جوانب أخرى من شخصيته،

وهي جوانب كانت منذ العصور القديمة بمثابة السمات المميزة للزعماء الدينيين في الشرق الأوسط. لقد كان صانع معجزات على الطراز الكلاسيكي. وكان فوق كل ذلك طبيباً قادراً على طرد الشياطين التي تسكن المرضى وبالتالي شفائهم. لقد كان فن الشفاء في جميع أنحاء الشرق الأوسط يعد من أبرز علامات الحكمة. الكلمة السريانية التي تعني المعرفة الطبيعية، äsütä، مشتقة في النهاية من الكلمة السومرية «a-zu»، والتي تعني «معرفة الماء» وتشير إلى علم علاجات الماء التي يتم من خلالها تحرير الممسوسين من الشياطين. ولم تكن هذه الحكمة مجرد نظرية، بل كانت أيضًا وقبل كل شيء مسألة ممارسة. الكلمة العربية لـ "طبيب" هي "حكيم" وهي مرادفة لـ "حكيم". بهذا المعنى كان ماني "رجلاً حكيماً" قادراً على القيام بأغرب الأشياء، وصانع معجزات ذو كاريزما. على سبيل المثال، أظهر للأمير ميهرساه، الذي ظل جسده ميتًا لمدة ثلاث ساعات بينما كانت روحه تتجول في المناطق السماوية، حديقة الفردوس. من الواضح أن ماني نفسه كان قادرًا على التحكم في الارتفاع حسب إرادته، وهي سمة نفسية مميزة لصانعي المعجزات من أنبياء بني إسرائيل إلى رجال الدين والمتصوفين الإسلاميين. ويبدو أنه ادعى أنه صعد إلى السماء وتلقى هناك الوحي الإلهي في شكل كتاب - وهو ادعاء كثيراً ما نجده في التاريخ الديني للشرق، وخاصة في السجل الإسلامي. يمكننا أن نفترض بأمان أن إسناد مثل هذه الصفات إليه قد جعل شخصيته غريبة إلى حد ما وغامضة بالنسبة للمعاصرين.

كانت موهبة ماني الفنية والأدبية متنوعة بشكل مدهش. لقد كان أستاذًا كاملاً في جميع فروع الأدب الشرقي المختلفة. لم يكن غنائيًا وملحميًا فحسب، بل كان أيضًا حيويًا للغاية في وصفه للصراع بين عالم

النور والظلام حتى أنه كان من الممكن أن نطلق عليه كاتب مسرحي لو كان الشرق الأوسط يعرف هذا التصنيف. وكانت خطبه أيضًا مصممة بشكل مثير للإعجاب. لقد أظهر للإنسان العادي، بلغة بسيطة ومتواضعة، حالة العالم المادي. لقد استخدم كل الرموز والتشبيهات والاستعارات الموجودة في اللغة الغنوصية لإعطاء الحياة واللون لوعظه. أصبحت العبارات التي أراد أن يغرسها في مستمعيه واضحة بشكل خاص من خلال الرسوم التوضيحية العديدة، المأساوية، والكوميدية، وحتى الفظة، المأخوذة من حكايات الحيوانات، وقصص الجريمة والرعب، والحكايات من الحياة اليومية أو حياة البلاط. لا بد وأن قدرته على جذب مستمعيه كانت مذهلة للغاية. كان مفتونًا، بل مهووسًا تقريبًا، بالأساطير الفاحشة، فلجأ إليها مرارًا وتكرارًا لخلق الجو الذي يريده.

وبدون أي تعصب، كان يبشر بحيوية كبيرة، بطريقة يمكن لأي شخص أن يفهمها. باعتباره "مبشرًا حارًا"، كان ماني متحدثًا مشهورًا يمتلك أسلوبه في متناول يده ويعرف بالضبط كيفية جذب انتباه جمهوره.

لكن ماني كان أيضًا من كبار رجال الطقوس الذين طوروا نوعًا خاصًا من الخدمة الإلهية حيث كانت كلمة الله كما شكلها المعلم في المركز. لقد كانت تراتيله ومزاميره بمثابة الأساس لنشر الشعر المقدس بشكل غني، الأمر الذي ميز دينه بشكل ملحوظ. وباعتباره شخصًا ذو طبيعة جمالية، فقد فهم - كما لم يفهمه على الأرجح أي مؤسس ديني آخر - كيفية ثني العوامل الجمالية لاستخدام الحياة الروحية. وقد امتدت جهوده الدؤوبة لتجنيد الفن في خدمة الدين من الكتابات المقدسة إلى الأزياء الفاخرة للكهنة الرسميين وتزيين الأماكن المقدسة. كان سابقًا لعصره، فقد أدرك كيفية دمج الكلمة والصورة.

ومع ذلك، ما هذا المشهد المختلف الذي يقدمه ماني في نصوصه العقائدية! هنا، كان من الضروري في كثير من الأحيان أن يوفر مخطط عددي تخميني،، الذي كان شائعًا جدًا في أواخر العصور الكلاسيكية، الإطار اللازم. تهيمن على نظامه الثلاثيات والرباعية والخماسية والسبعية. تتمتع الأجزاء المختلفة من عقيدته بتوازن التحف المعمارية. إن الميل نحو التكهنات العددي،

والذي كان سائداً بين المتدينين في تلك الأيام الكلاسيكية المتأخرة، وخاصة بين الغنوصيين، بدأ مع ماني بفقدان البصر للحدود الطبيعية. ومع أتباعه في الصين، تجاوز هذا الاتجاه كل حدود المنطق السليم وكاد أن يخنق كل الجوانب الأخرى من تعاليمه. من الواضح أن هناك نية تعليمية متعمدة من جانب ماني: تم تصميم النظام العددي للمساعدة في الالتزام بالذاكرة وبالتالي اكتساب مبادئه الأساسية. وفي الوقت نفسه، ربما كان يتخيل، على غرار النموذج الفيثاغورسي الجديد، وجود أسرار خاصة في العلاقة المتبادلة بين الأشكال، وفي هذا الصدد، فإن ميله إلى علم التنجيم يتطلب ملاحظة. وهنا أيضًا كان ممثلًا نموذجيًا للكلاسيكية المتأخرة.

وفي جداله، فيما يتعلق بنقد المسيحية ككيان كنسي رئيسي، كان ماني على وجه الخصوص وريث مرقيون وبرديصان. وبشكل عام - وبما يتوافق مع موقفه بالكامل - كان أكثر تطرفًا. وكانت هجماته على كل "العقائد" أو "التعاليم" السابقة، كما وصف الأديان التي سبقته، شرسة. مع تقديره الكامل لحقيقتها النسبية، اعتبر نفسه المالك الوحيد للحقيقة المطلقة. وبصفته متلقيًا للوحي الإلهي، شعر بحرية أخذ أو رفض ما يشاء من المعتقدات الأخرى.

لم يكن ماني فيلسوفًا دينيًا بالمعنى الصحيح للكلمة. بل كان نوعًا من صانع المعجزات وحامل الوحي. ومع ذلك فإن محتوى أساطيره يمكن بطبيعة الحال أن يجد تعبيرا تجريديا. يظهر هذا بشكل رئيسي في حالة الإسكندر الليكوبوليس، الذي شعر ربما بقوة أكبر من كل الآخرين أن ماني لم يكن فيلسوفًا بل كان "عالم أساطير". إن اختياره للأساطير كطريقة طبيعية للتعبير عن أفكاره يدل على ذكائه.

لم يكن فيلسوفًا يفكر منطقيًا، بل كان ثيوصوفيًا انتقائيًا توفيقيا. لم يكن ما طرحه نظامًا فلسفيًا دينيًا، بل كان وحيًا إلهيًا. كان يبحث عن الغذاء ويأخذ المواد لنظامه من كل مكان. لقد فعل ذلك عمدا. ربما لم يسبق

للعالم من قبل أو بعد أن رأى مثل هذا "التوافقي الواعي بذاته" (ليدزبارسكي). وإذا نظرنا إلى الأمور من وجهة نظره، فلم يكن هناك شيء أكثر طبيعية بالنسبة له من اتباع هذا الخط. إذا كانت الحقيقة قد تم الكشف عنها دائمًا وكانت - على الرغم من الطريقة المتعثرة وغير الكاملة - تتألق من خلال جميع الأديان العظيمة، فإن ماني كان على حق في أن يأخذ من جميع الأنظمة القديمة ما يناسب مخططه الخاص. ومن الواضح أن هذا لم يكن ممكنا دائما دون التسبب في تناقضات منطقية. ولم يكن هناك أي شيء ملحوظ في حالة ماني. لقد أصبح منطق أرسطو مألوفًا للسوريين في وقت مبكر إلى حد ما، ولكن ليس هناك ما يشير إلى أن ماني أصبح على دراية به على الإطلاق. ورغم أنه فعل ذلك، فإنه لم يشعر بأي قدر من الالتزام به. وقد تم الاستشهاد به كممثل للهيلينية الآسيوية (نيبرغ). لا شك أن هذا صحيح، ولكن يجب التركيز على "الآسيوي". ففي ماني والمانوية يمكن اكتشاف تلك السمات الهيلينية التي، على الرغم من أنها ليست تلك التي قد يختارها المراقب المعاصر باعتبارها الأكثر أهمية، هي تلك التي أظهرت أعظم قوة فعالة في الشرق الأوسط: التكهنات بالأرقام، والتنجيم، والممارسات الطقسية، وجميع أنواع العلوم شبه الفسيولوجية التي انتقلت من المانوية إلى الإسلام. في الحقيقة لا يوجد هنا أي أثر يُذكر لـ "الاستدلال".

وهذا لا يقلل من عظمة ماني التاريخية. ولكن ينبغي أن يُحاكم على ما كان عليه وما أراد أن يكون: حامل الوحي الإلهي ورسول النور.

قائمة المراجع

A synopsis of research is available in Nyberg, *Forschungen 'iiber den Manichâismus,* z XXXIV/ 935. PP 20—9', and in Ries, *Introduction aux études manicheennes, I, Ephemerides Eheo- logicac LOoanienses,* XXXIII/*957. PP- 453 d8e ; II, *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia,* Ser. III, FaSC. I '/*959• pp- 36e—409. An excellent bibliography (down to about i 94d) is contained in Puech, *HiStOtTt ffcH1r«lt d‹S religions* (Paris

-947J• 3• PP- 446—§49*

MAN I' S BA C R G R O UND I

The great inscription of Shäpur I and Kartér's inscription have been edited, translated, and annotated (somewhat arbitrarily) by Sprengling, *Third C ntury Iran : Sapor and* (*Kartir* (ChicagO 1953

The Greek version of the great Shäpur inscription and comparison of this with the Parthian and Middle Persian versions has been edited, translated, and annotated by /Maricq, *Res Clestae divi Saporis (Syria* XXXV

.(PP *95—36o ,958*

-Of the manifold literature available there may be mentioned Honig

mann-Maricq, *Recherches sur les Res Gestae divi Saporis (Mémoires in* 8º *de l'Académie royale de Belgique (Lettres),* XLVII, Fasc. IV) ; Rostovtzeff, *Res Gestae dioi Saporis and Dura (Berytus* VII/I @3,]3. I 2—6o) ; Ensslin, Çu *den kristen ‹L:s Sassaniden Schapur I (Sitzungsb richte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* Phil.-hist. Kl. ii. s. (Munich 949

The following studies deal with various aspects of contemporary cultural

الشروط:

Baumstark, OLZ •933. Col. 34s *et seg. ;* Cumont, ernie 1 3I,]3}3 *33

." '93*. PP *3 8— z6o 5º › **

/Segal, *Some Syriac Inscriptions of the end—yrd Century A.D.,* aso s XVI

.PP˙ I§—36 ‹954*

.(3—i (Leipzig ig i 2 Streck, *Seleusia und Ktesifon,* xo XVI

Widengren, *Iranisch-semilisch Kulluzbegegung in parthischer /eii,* xor 2o

.(Cologne-Opladen 96o)

Respecting the News in Mesopotamia and Iran, see Widengren, Quz/quri

,rapports entre)uifs et Iraniens ä l'epogue des Parthes, vz, Suppl. IV/ i 957

PP- 97 -*4[1]

In matters relating to Syrian Christianity the best description is still to

be found in Burkitt, *Early Eastern Chrütianity* (London 9o¢). With this may be compared Baumstark, *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus, Römische Quartalschrifl* 1 08, Qp. i 2—35, and Bauer, *Recht-* g/‹ioétgßif *und Ketzerei* ist *ältesten Christentum* (Tübingen 1934). xs wıll as

.Wıdengren, *Mesopotamian Elements* in *Mani0ha i$W,* UUA 1946, 3

For such terms as *bölsä, htilä,* and *nämösä* cf. Duval-Berthelot, *La chimie*

au moyen ige, II, Paris i 93. P *4 • 3 The two words *hiilä* and *nämösa*

.are met with also in Mandaean literature

Harnack made Marcion the subject of a detailed monograph, *Marcioii : das Evangelium tom fremden Clott* (Leipzig 9•' und edition 9•4). It lacks, however, a .religious-historical analysis

There is no modern monograph on Bardesanes. To some degree Schaeder, *Bardesanes von Edessa,* zxo LI/193*. PP •—24, serves as a substitute, but the gnostic admixture in .Bardesanes' thought is there systematically reduced to a minimum

In recent years the *Song of the Pearl* has been translated three times into German : Adam, *Die Psalmen des Thomas und dv Perlenlied als Zeugnisse oorschristlicher Gnosis,* Beih. ZNW 24, Berlin 959 i Widengren, *Iranische*

.Geisterwelt (Baden-Baden i g6i), pp. z36—z6z ; Bornkamm, *Handbmh d*

-*neutest. Apokzyphen* II, PP- 349 353

The fact that in this poem Seleucia is not yet the capital of the Parthian kingdom calls for notice. This shows it to presuppose an older period when the capital was still in the .East

The Mithras mysteries have been dealt with in a well-known but now outdated monograph by Cumont, *DU Mysterien des Mithra* (German edition by Gehrich and Latte, 3rd impression, Leipzig I9>3) This may be compared with remarks on the subject in Widengren, *Stand und Aufgaben*

der Iranischen Religiomgeschichte (Leyden I[g]ssl up. i 13—I2O (also in *Nuincn* I/I9s4 and II/I 55)- There is a short summary in *Handbuch der Oriental-* Grid, VII, >. PP 44 55 lt is important to note that a *mithraeum* has been found in Uruk, cf. Lenzen, XIV, vorläufiger Bericht..., pp. i8—zo with Pls. 2—8, Äsa. Cf. also Widengren, *Die* firftgionen ,(*Krans* (Stuttgart i 963

.pp. zzu—3o

.قارن .gnosticism is just beginning to become known   Judaic-Iranian

.Doresse, *Les litres secrets des gnostiques d'Egypte* (Paris i s8), pp. i yo *ct seq*

Regarding thy Mandaeans there is now available a very detailed

مرة كل ستة

BIB LI OGRAP HS

description in Rudolph, *Die Mand%r,* I—II (GÖttingen •96o-6i). Very brief treatment is given to the subject in Widengren, *Die Mandäer, Hand- buch der Orientalistik,* VII, •. PP 3—rot, but the view taken in both works (viz., the Western .origin of the Mandaeans) is identical

Rudolph's sceptical opinion of the value of the so-called Haran Gawaita legend for the question of Mandaean connections with Parthia is founded on very subjective seasons, *Die Mandäer,* I, p ss *. On the other hand I .قارن .and therefore unacceptable to me ,agree with Macuch

.zhLZ * 957› 4 4o8

The encounter between Iranian religion in Parthian times and Semitic culture is .treated by Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung* in *parlhischer* /eif

On Zervanism cf. on the one hand, Zaehner, */urvan. A foroastrian Dilemma* (Oxford 35) on the other Widengren, *Stand und Aufgaben*

.p. 88 *et seq*

MA N I' S L I F E 2

For Mani's life the standard modern work is Puech's detailed study, je

manichéisme. Son fondateur - sa doctrine (Paris 19- 49) Only in one or two

particulars is it possible, with the material available, to take matters beyond this. Authority for the chronological link between Mani's journey to India and his audiences with Shäpur is to be found in Maricq's re- searches. The latter are of great importance for the chronology of the early Sassanian period as a whole. They put problems into perspective and support with sound reasoning (the account in *Sy(ia* XXXV/195 deserves special mention) the traditional chronology established by Nöldeke which has .accordingly been adopted here

The question of Mani's origin has been settled once and for all by

Henning in zsoAs XI/ •943. P So, Note 4

.For Mani's summons by the celestial Messenger, 'the Twin', ef

Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God,* UUA '945. 5› PP- I O—g I. In regard to p •s of the text above, the ascetiG way of life of the Magi should be borne in -mind, cf. Element, *StrOlTlätO,* III 6, 4 3

On the politico-religious situation during the reigns of Ardashir and Shäpur, cf.

Wikander, *Feuerpriester* (n Nfeiamiea *und Iran* (Lund 1946), especially pp. •s—*9*' .«— s alld Widengren, *Stand und Aufgaben*

-45* 37*

The technical significance of the term 'helpers' was misunderstood by

.('Henning in asoAs X/i gi•. P 949 ('his friends

lt should be noted that the Kartér mentioned on p. 3g, the son of Artabanui who also is named in the Shäpur ins_cription, is pot identical

with Mani's great foe as Henning, BsOAs X/ •94*' mistakenly assumed (an error taken .over by Puech, o§. c' s •)˙ Sprengling, o§. rif., p. u, corrected this slip

The text M 4y seems to take it for granted that Mani was able to speak with the .Sassanian prince Mihréäh in his own language

((i MAN I'S TEA CHGI N 3

Reference must again be made to Puech's authoritative study. An excellent and .compressed description of Mani's system was given by Polotsky, *Manichaeism,* RE Suppl VI, COls. 24I—2 jz. I have tried to give sharper emphasis to the Iranian background .المجلد .and particularly the link with Zervanism

The designation of the five spiritual qualities of God, the 'dwellings', was put together .by Schaeder, ses, p. o83, for Syriac and Greek

For the dialogue given on p s *et seg.* as well as Theodor bar Könai's report as a whole the reader is referred to the sound German translation by Schaeder, ses, P 34*—si}. The translation of the words /ö *bas"läm mayte / tegurat s'aynä aia?lämä* is discussed in Widengren, *Mesopotamian*

*-Eleme^* • P- 94 **! !*1*

The concept of the 'great *Rons'* was examined by Widengren in Uz

Great Vohu Manah. The passage of the *Kephalaia* which contains the expression 'the Böhlig, *Wissenschaftl. Zeitschrift* .قارن .great *Rons'* has been translated but not yet edited *der Martin-Luthor-Universität,* Halle-Witten- berg, V, No. 6/•956, p. i O83, *Kephalaia* -CXXI. For the concept of the 'blend', cf. Nyberg, JA *93 P *9 ^ •^'f

-Respecting Artavazd in Armenian folk tradition, cf. Wikander, *Feuer*

priester, P- 99 **! **-1*

The Syriac name for the *splenditenens* had to await Polotsky's correct elucidation. The reading was generally *¡efat ziuiä.* The difficulty lies in the rare occurrence of the verb *oft* but resolves itself if it is accepted that in dialect / could be interchangeable with *b* and that *¡äfet ziwä* corres- ponded to an Akkadian expression *säbit* etc. The Greek and Latin designations reflect the precise meaning. Cf., the discussion in Rosenthal, *Die aramaistische Forschung seit Theodor Höldekes Veröffentlichungen* (Leyden

5I. For earlier views, cf. Cumont *Recherchen sur le manichéisme* (Brussels (939* 908—Io), p. zz, Note I with comment by Kugener, and Burkitt, *the Religion of the .Mann:hees* (Cambridge 9•5). . 'z8

.Respecting the Sphere and its possible Mesopotamian background, cf

Cumont, RHR LXXII/'9*5› PP- 384 3

The ascension of the particles of light should be compared to the passage

.Kausitaki-Upanishad I z

BIB LIO GRAP HT

,Respecting the notion of the passage of the souls along the Milky **Way**

152 *et seq.*

•cf. Cumont, *After-Life in* Roman *Paganis*m **(New Haven** 9<3). PP 94. o4

A special study of the 'Seduction of the Archons' myth is to be found in Cumont, /*Recherches,* PP 54 8, and above all Benveniste, Mo XXVI

-33 >93*

Respecting the medical speculations relating to sperms and §neuma, cf. Olerud, *L'idée de Macrocosmos ct de Microcosmos dane Ie Rise de Platen* (Uppsala 95*). PP 5 ^ ,•*1* • -(9* *et äeq ›* 97 **! seg.,* and Schumacher, *Antike Medizin* I (Berlin *94o

(Q MANI' S TEA C lïI N GS (e

Puech has treated the Manichaean doctrine of redemption in a special study. For the concept of redemption in Manichaeism, *vide Eranos Jahrbuch*

.Zurich 1937. PP i83—z86 ,36 1

For the name Namrñ'el cf. the study by Furlani, WANDA, Ser. VIII

*VI/ i95 PP- 5*9 53 .المجلد

The proper reading and interpretation of the name Aiqalun is still doubtful. At a purely formal level the name could be taken to be an *'af'al* formation from the stem i2/ with the derivative ending *-ân,* which is fairly common in Syriac, resulting in *akqalân,* but .that does not take one very far

The apt characterization of humanity's origin is owing to Puech, €z

.*manichéisme,* p. 8o

Respecting the past-present-future formula, cf. Widengren, zRG IV/ 95*. . 103. The .*Rigueda* X 9 a attests its antiquity

Respecting the term 'the rebels', cf. Widengren, *Mesopotamian Elements*

p. ¢z *et seq.,* and *Muhammad, the Apostle of Tod,* und i g$5, i, pp. i6z and i64, by the same .author

The Mesopotamian background of Manichaeism was discussed in Widengren, *Mesopolamian Elements.* Something can now be added to the proof adduced there. lt .is not possible here to enter upon the arguments arising from this work

. 188 *et SEQ.,* <</ 9<<. Reitzenstein, *Vorchristliche ErlösungslehYen,* mentioned the Indian parallel to the concept cited in the text on p. 6z. Respecting the -'gnostic' attitude in Indo-Iranian religion, cf. Widen

-5 gren, zRoo IV/i gs•. PP 97

The view taken by Polotsky as reflected on p. 63 Of the text is to be

found in Schmidt-Polotsky, Ein *Mani-Fund in Ägypten* (Berlin •933). P 7

»et seg. lt has recently been opposed by Colpe, *Die religionsgeschichtlich*

.s •*t seg* *Schule* (GÖttingen •961), p

BIBLIOGRAPHY

P 4• rf *scq.,* has revealed the Indo- Iranian Wikander, Page I (Lund i 4* background to the eschatological images. His excellent exposition

has been too much, indeed frequently totally, ignored. Cf. further what he has said op. *are(a vairi) M* I O4. u MirM III *rif.,* p. oo8 (and o re) on *ahreuar (* K I I. ForHadöxt Nask cf. Widengren ocz i g63, COlS. 536 *et seg.* For *kuniîn* as the designation of the heavenly maiden, cf. Y. 06: ¢ P£thlavi translation, Bailey, *f,oroastrian* *5 i Widengren, zRGo IV/I g$s, *Problème* (Oxford 1943). P p. i i 3. The concept of the Treasure is briefly

.treated by Widengren, *the Great Vohu Manah,* pp. 84—86

The Ossetic tales of Batradz are to be found in Dumézil, *Légendes sur*

trip.6ç and 1 *seg.* The concepts of psie s • *les Nartcs* (PARiS I §O),

Andrias deserve closer examination. Some useful observations are to be

.9i7) P *93 *£Î S£Q* found in Foucher, *La rici/fe route* de *l'lnde,* II (Paris

jackson's interpretation, J os 43/igor, predated the discovery of the,

latest material. In regard to p. 67. it should be noted that the text

che Manichaica aw Chotscho, II T.M. I8ohas been edited by Le Coq, *Sür*

.s •t *seq* 9). Berlin i)

.35 Another name for 'the great war' is oneur,g *kârccâr,* ez XVI

The term res statue is encountered in Bidez-Cumont, *Les* magot

(• ,7 *hellénises,* II (Paris i g38), p Ñ7° (Lactantius, Instit. VII

The expression *ApokatastœÛ* occurs in Epiphanius, *Panarion,* LXVI 3' i

,Inregard to the section astrology the reader is referred to Stegemann

ZNW XXXVII/'93 › PP- > *4 >>3. The inaccuracy of Mani's time calcula- tion has been proved in Henning, *Ein mankhöisches Henochbush* (Berlin

.*o•34 *et seq* s(934*

For the remarks on p. y3, cf. Foucher, o§. *cit.,* p. s›94, where he aptly says : *'Au temps de ,sa plus grande expamion, il était d'ailleurs inevitable que*

demeure plus mandeen en son centre, il prit dans son oife *occidente une tournure £chretienne plus caracteriséc, tandis que son aile orientale adoplait une phr0f0OÎ0Qt*

•s m coisinr *de celle du boudhisme.'* Cf. also below,/§

Lidzbarski, *Warum schrieb Mani aramäisch?,* OLZ *9>7. <° s 913—91y, gave it as his opinion that ‘where he chose the Aramaic script of Babylon for his writings, he also employed the Aramaic language of Babylon’ (Col. 914). On the other hand, it must be agreed with Burkitt that the papyrus

fragments found in Egypt clearly demonstrate that Mani actually com- posed his writings in Syriac. The poetic fragments preserved in Theodor bar Könai, about which Schaeder wrote a fascinating essay, Ein *Lied*

DDn Mani, OLZ 1 06, COIS. I O4—I o , pCiint in the same direction. Nor is it

possible to share the views propounded by Lidzbarski in his study, *Die*

H‹rkunft der manishäischen Schrift, snow ig i6, pp. i z 3—I22s, because there he links Mani's Aramaic script with Palmyra and seeks to rediscover points of accord between the Manichaean alphabet and the Palmyrene

cursive hand. The closeness of identity between the Manichaean and

Babylonian scripts is clearly demonstrated by the plate accompanying

p. z6, Montgomery, VnicrsttJ *ofPennsyluania, the Mweum Journal,* III, I I i2. The whole ,problem of Mani's language has been treated in Rosenthal

of. eik., pp • 7—° i. His conclusion approximates very much to mine: 'In the light of prevailing conditions it is highly likely that Mani will have

used an idiom grammatically (and certainly orthographically) nearer to the older language (and therefore also to Edessene Syriac) than were the eastern Aramaic vulgar tongues.' Nevertheless it remains possible that Mani did adopt from his earlier Mandaean period certain terms, such as *Bän rabbä, ¡äfet* e*mê, and certain .orthographical peculiarities. This is a point which cannot be discussed here

The sole detailed account is still that of Alfaric, Ln *é‹:ritures tnanirUennei,* Zf (PariS 1919). a most excellent work in the light of the then available knowledge which must, .however in the state of present knowledge undergo some revision

For *Éähbuhragän,* cf. Boyce, *A Catalogus of Ihe Iranian Manwcripts in Manichman .Script in U German Turfan Collection* (Berlin i go6), p. 3i, MSJ2o

:For the Gospel, cf. Boyce, o§. *cit.,* P 3 ' MS i 7 i I3 : MS I)R I ; 44

MS644 › Kg : MS 733 › 0g : MS§439

For the *TYcasuzc of Life,* cf. Boyce, *op. cit.,* p. 60: *M 9 5*

-For the *P(agmateia* cf. the discussion in Schmidt-Polotsky, *Ein Mani*

Fund in *A !«** P 38, and Schaeder, *Gnomon* 9/•933. P 347

„For *The Book of Mysteries,* cf. Schmidt-Polotsky, *op. cit.,* p. 38 *ct seq*

and Schaeder, o§. *rif..* P 347

For *the Book of the* Giaafi, cf. Henning, BsOAs XI/*943. PP s•—›4. where all available في .fragments have been collated and are discussed

Aramaic inscriptions from Hatra and Palmyra there occurs a name 'Ogä which it is tempting to associate with that of Ogia which is found in the *Book of the Giants.* Cf. also •Widengren, *Iranische-semitische Kulturbegegnung ir p rthisth r fi•i!*•P- 45

Prof. Böhlig has told me that it would appear that the majority of the

surviving *Letters* have perished through circumstances connected with the Second World War. For the two hitherto unknown *Letters,* cf. Schmidt- Polotsky, Stu *Mani-Fund in*

Ä yypten, p 39 For the Middle Iranian frag- ments of the *Leiters,* cf. Boyce, *Catalogue,* p. ; ng : MS4§5 i 46 : MS62 y

‹ MS73*. MSy33› 54 ' MS8o i a ; 6o: MS88o ; 6g: MS I!2R I, MS 3*3 :49

i3: MS i s•4

.The catalogue of Mani's letters is to be found in the *Fihrisi*

For the Middle Iranian fragments, cf. Boyce, *Catalogue,* p. s : MS3 › i 2 : MSu36 ; 19 : MS2ä70 ; *9 : MS454 (misprint) i 37 : MS5*3 i I I : MS ss69 › 1 18: MS 6O3 › ig: MS .6033

,The character of the *Kephalaia* is briefly discussed in Schmidt-Polotsky

o§. *vif.,* pP • 7—•3. and in greater detail in Böhlig, *Probleme des manichäischen*

(*Lehrvortrages* (Munich •953

,For reports on the activity of Mani's closest disciples, cf. Boyce

.*Catalogue,* the details given on p. +7 B. i o

The *Xoästväneft* has appeared in the standard edition and translation of the Turkish ,version, together with an excellent commentary, by Bang

Muséon XXXVI/I9*3• PP 37 <4* <f. now also Asmussen *X•âst uânëft. Studies* in *Manichaeism* (Copenhagen .(965

Sogdian fragments have been edited by Henning, *Sogdica* (London

940), pp. 63 7*

The Ghinese confessional prayer has been published by Waldschmidt, cf. -Waldschmidt-Lentz, *Die Stellung)esu int Manichöismus* (Berlin 9•6), P- >3

The confessional formulary for the elect has been edited, with translation

and commentary, by Henning, his *manichiiisclies Bet- und &ric/tfâucñ* (Berlin

(1937

3. I would like to say that as far as With reference to the remarks on p

I am aware Henning was the first to conjecture that the *xues"tar* depicted

in Illustration a, Plate 8b, of Le Coq, *Die Manicliäischen Minialur#n* (Berlin 9*3), 1s *Bei- und Beichbuch,* p. i u. For the section on قارن. reading a confessional formulary hymnic literature Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*

Stuttgart 1938), iS of importance and should be used particularly in) II

conjunction with the epoch-making work of Säve-Söderbergh, *Studies in the Cofilic* .(*Manichaean Psalm-Book* (Uppsala i gig

.Bauinstark has undertaken an analysis of the literary categories, cf

PP. I zo—126. The remark quoted on p. ooo is to be found on ‹941*/36

P *9

,.Respecting the phonetic Chinese hymn, cf. Waldschmidt-Lenz, *op.* cix

,I have examined certain translation mistakes in *Mesopotamian* Afmcnfs

.\io6, and I z is. •

-A bibliography of the *foro*ar*ter Fragment* is listed in Boyce, *the Mani*

.I, Note 6 *chaean Hymn-Cycles* in *Parthian* (Oxford 954).

,For the homiletic literature, cf. among others Bang, *Manichâische Erzchlm*

.*Muscon* XLIV/ 931 PP- *—36 ; Henning, *Sogdian Tales,* BfiOAs XI/ 1945

,pp. 465—4 i. Regarding the Turkish and Sogdian forms of Boddhisattva

.cf. for example, Bang, o§. *cif.,* p. 2

The tale of the merchant and the wage-worker is to be found translated in Nöldeke, *Burzöes* Einleitung *zu dem Buche Kalila ca Dimna übersetzt und crLlärt* (Strasbourg .191z) ; reproduced in Widengren, *Iranische Geisterwelt* (Baden Baden i g6 I), p. i oo

For the 7?tomes Beate, cf. above all Säve-Söderbergh, o§. *cit.* pp. 8s— i5¢. In amplification it may be said that apparently the Mandaean term *Uthra* is everywhere to .'be found underlying the expression 'riches

Cf., for example, Säve-Söderbergh, o§. *ci/.,* P. 9 i, co2·responding to *Psalm-Book* II, p. .'•°4. } *et seq.,* where 'his rich brethren' corresponds to 'his bretheren, the Uthras

The feudal terms in Mandaean and Manichaean literature are discussed by .Widengren, *Iranisch-semitiscH Kulturbegegnung inparthischer/eif,* s8 *et seg*

H E E C C L ES IA S TI C A L OR G A NI Z ATI O N AND T £f E C U LT 6

For the organization in general, cf. Baur, *Das maiiichäisclte Religionssystem*

.reprint Göttingen i 908), pp. z64—z Ist, z8I—2 O)

fiefigioii *of tt* For the five categories of believers, cf. Burkitt, Ni

.*Manichees,* pp. rot—i o2

,Henning takes a somewhat different view, *Atia Major* III/I $o,cf.below

P -'57

The head of the Manichaean church in Iranian communities was called

.MirM II,]3 36, Note I .قارن.*(särär* (in Parth. *sardär*

XXXVII/*93 For the nourishment of the ehrfi, cf. also Allberry, zu

.p. 2 st scg., who surmises in this instance a sacrament

For this topic cf. the view taken by Baur, o§ •t › PP ›3 7s ; Puech, *Histoire générale des religio* 3. PP • •f *seg.* ,- Schaeder, *Iranka* (Göttingen ig3d), pp. ii-34 ; and -especially Puech, K *ManisUü:me,* p. i8o et seg., Notes 363—/64

For the connection between the ascent of the soul, the purification in

holy water, and the entry into the bridal-chamber, cf. Widengren, *Mesa- potamian*

• Ahmentr, pp. I O 9—'•• i R0a V/I 46, pp. 32 cf *seg.* 49 *St sR1* • 5I. 54 *Rt Stif*

.Respecting the unpublished Chapter CXLIV of the *Kephalaia,* cf

.Böhlig's note to Puech in *Le manichéisme,* p. 183, Note 366

Cf. in thls Connection particularly Allberry, *Das manishäiscL Bema-Fest,* zu .XXXVII/193 PP •—io. The quotation in the text on p. i ob is to be found there on p. 8

.For the Manichaean communion, cf. also Baur, o§. *cit.,* p. o8o *»t seg*

,For the concept of Christ and Mani as the 'Tree of Life', cf. Widengren

.Mesopotamian Elements, p. i st¢ *et seg*

The baptismal terminology, *'agini, qayyem,* and oypt§siv, is discussed

° 53'

-by among others Widengren, Row V/*946, p is • ••2., and in *Mno*

.potamian. Elements, p. i 93 *ct seq.,* Segelberg, *Mas.butâ* (Uppsala i g 8), pp

I 54' and Rudolph, *Die Mandâer* II. P 95 (not altogether convincingly, in my *5* opinion). No effort has yet been made to work out correspondence

of it on the mythic-ritual plane. The suggestions here should really be taken further. It ,may be added that the 'drawing up' was a phrase

a»âtâd him, encountered in Middle Iranian tradition too, cf. HR II, p 53

.(M 4)

MA NI GH A EAN ART

The first section is based on Le Coq, *Die* ttinaicââùcRa *MiniamY***• P- *3 * icç., plus .the amplifications listed here

The Mandaean *Diuän Abâtïir* has been edited and translated by Lady Drower, *Diwan Abatur or Progress through the Purgatories* (Città del Vaticano

(•s •

Respecting the illustration of gnostic writings, cf. Alfaric, *Los écritvrm*

.maoicñâ#nnzi, I, p. 'z3

Details of the illustrated Hellenistic and Judaic-Hellenistic manuscripts are to be found in Weitzmann, *Illustrations* iti *Roll and Codex* (Princeton

-•3rd Series, Vols. III—IV/• s ight), *M'ñmhner)ahrbuchfor bildende Kun*

53a PP 96-I•3. and *Ansknt Book Illustrations* (Harvard University Press

•(959

problem of Manichaean book-painting in relation to contemporary The

book-painting has hitherto been neglected. The discussions in the text

.require, of course, to be expanded

The concept of Mani as the prophet descended from heaven is treated by Widengren in *Muhammad, the Apostle of God,* p. 83 *t seq.,* and *I(aniscH- semitische Kulturbegegnung in parthiscHr* Jeit, p. 64

Lacking personal knowledge of the Manichaean manuscripts, which have not so far .been accessible to me, I have simply followed Le Coq, *op. cif.,* p. *i ct seq*

It calls for notice that both the *Shâhnilmali* and the *Song of IN Pearl*

.mentiOn Silk as writing material

˙In general cf. Le Coq, e§. *rif.,* PP 34—3[6]

<IX/*955. PP• 3>*4 For the painting from Bazakik, cf. Hackin,

.with Plates XXXIV, XLV

Regarding the style of Manichaean painting it should be said that the ever-recurrent and highly characteristic floral ornamentation clearly belongs to early Sassanian, possibly Parthian art. Not only is it to be found as the principal theme of decoration on Sassanian ewers and basins, but also on a representation of the adoration of the Magi which, whilst under

Iranian stylistic influence, appears to be of Parthian ancestry. Cf. on the one hand Gumont, *L'adoration des Mages et l'art triomphal d Rome (Memorie della portif. accad. romana di archeologia,* Ser. III, Vol. III/*93* 33. Plate IX '2—3, with Cumont's analysis ,in the text), on the other hand Widengren

Iranisch-semitische Kulturbegeffnung in parthùcher C•“! P 7 Note st46 (the illustration Fig 33 1*cks the side with the floral ornamentation). Investiga- tions of this kind into style and theme do not, as far as I am aware, exist

.at all as yet

.The quotation on p. i iy is to be found in Le Coq, o§. • P 36

Arnold, *Survivals of Sassanian and Manichaean Art in Permian Painting*

Oxford 9<4) PP 4 >3. made a start on a very fascinating problem that could also be) approached from the angle of studies in style such as, for example, the way in which lute-players are represented in Manichaean

and Persian-Islamic art respectively. The influence of the Manichees on the development of Islamic book-painting generally has been emphasized ln Kühnel, • - .(*Miniaturmalerei* ici *islamischen Orient* (Berlin •9*3

CH E SP READ OF MANI CHAEISM 8

New discoveries have outdated the monograph by De Stoop, *Essai sur la diffusion du ntnnicÂetJ* ts *dans l'empire romain* (Ghent •9°9)˙ The studies cited here serve to .supplement it

Seston, *Mélanges de philologie de littérature et d'histoire am:viennes offerts à Alfred* Amont (PaFlS *94o). PP 345 354. deals with the authenticity and the background to Diocletian's edict. The same scholar has given attention

to the relations between the Manichees, the Great King Narses, and the

Arabian prince ’Amr, cf. *Mélanges syriens offerts à M. Rail Dwsaud* (Paris

i—*34 The problem posed by the fact of Narses being a°> .(1939

persecutor of the Manichees seems either not to have been taken seriously

or not to have been realized. In this connection there is an interesting passage reflective of 'Amr's go-between part in the Coptic surviving documents, cf. Schmidt-Polotsky, o§. *cit.,* p. 08. Vergote, *)aarbericlit Ex Orienté Lex* III 9—IO/*95*. PP 74 3. deals summarily with the subject

.of the Manichees in Egypt

Burkitt, *of. cit.,* pp. 8—i o, has emphasized the significance of the

Palestinian episode from the year 37s >> Ur *of Porphfriw of lsaza* is accessible in the .(edition of Grégoire-Kugener. Cf., Marcus Diaconus, *Kit de Porphyre* (P£triS I 30

.On the attitude of Augustine in relation to Manichaean polemics, cf

.93 '2IJ P Alfaric, *L'évolution int llccluelle de Saint Augwlin* (Paris igi g).

.s•s' and *Les écritures manithlmnes,* II, pp. i6i—i6g— 5

The most important representative of Manichaeism inside the Roman

empire was Faustus (cf. pp. 43, 125) who has in general been under- estimated as a Bruckner, *Fawtw non Mileue* (Basle i goi), which contains a good .قارن .personality summary of Manichaean arguments. Bruckner for his part overestimates Faustus' .originality

The history of Manichaeism in the early Abbasid period has been described by Vajda, cf. RSO 12/*93 PP ' 73 *9. with a wealth of detail. The proper etymology of *zindiq* was provided by Schaeder, *Iran'uche Beiträge* (Königsberg •930). PP z24—i226, and in 90 Ibn *Schriften der Känigsberger Gelehrten Clesellschaft,* 6th annual edition, NO. 5, PP al- Muqaffa' is mentioned by Mas'udi, Murug VIII, p •93. t0gether with others as a .translator of works by Mani, Bardesanes, and Marcion

—\For Manichaean-Muslim polemics, cf. Nyberg, OLZ, *9>9› COlS. §2

-Opi , and a very useful discussion by Guidi, *La lottra tra l'lslam e* if *Mani*

cheismo (Rome •9•7). where the relevant texts have been edited and

.translated

The report *ob Shahrastäni* has been edited by Cureton, *Book of Religious*

änd Philosophical Sects (reprint Leipzig 19*3) There is a translation by Haarbrücker, ,*Religionsparth ien und Philosophenschulen* (Halle i 85o), I

.pp. s 83—u88, which is, however, somewhat outdated in parts

Manichaean theories of embryology are to be found in Mas'udi *Murliff al-dahab,* III, pp i35• •cg., in the edition by Pavet de Courteille and Barbier de Meynard. The passage in ,the *Bundahis"n,* ed. Anklesaria, p. 16

,should be compared with this. A translation by me is available in Olerud

.*L'idée de macrocosmos,* p 3 *et Weg.,* and in *Iranische Geistesmelt,* p. 66 *et weg*

'ts well as by Zaehner, *Human. A foroastrian Dilemma* (Oxford •955) P 3£

Vajda, o§. *rif.,* remarks in regard to the name *tadrag* (cf. p. i 3I) that this is very unlikely to be a water-fowl, but much more probably a partridge. Dr Mundri-Zädeh .draws my attention to New Pers. *turang*

-Colpe, zoxo i og/•959. PP- 8*—91, deals with *Die Anpassung des Mani*

.(*chäismus an den Islam (Abti 'Jsä al-Warräq*

The history of Manichaeism in China has been described by Chavannes ztlld Pelliot, *Un traité ntaairÄZrn retrouvé er Chine,* JA •9 3. PP- 99—199, o6I 394. where there is a .wealth of detail available

A short, popular review is contained in Schaeder, Der *Manichäimius und*

,*sein Weg nach Osten, Glaube und Geschichte, Festschrifl für* Nrtedric/t *Gogarten*

.(pp. i-i g (of the separate reprint

The great Chinese treatise has been edited and translated with a

commentary by Chavannes and Pelliot, *Un traite manichéen retrouoé en*

-*Chine,* JA 91I, PP- 499 * 7

,The great hymnal roll was partly edited by Waldschmidt and Leriz

Die Stellung Jesu its *Manichâimius* and completely translated by Tsui Chi

-in zsom XI/•943—*946, pp • 4—< 9

To this must be added the Sogdian Fragment Stein - cf. the review

by Puech in *Actes du XX' Congrès International des Orientalistes* (PäPlfl 1 50), PP 35 354 An edited version was issued by Henning and Haloun, *Compendium of the Doctrines and Styles of the teaching of Mani, the Buddha of Light, Asia Major,* N.S. III 2/ I 5>. PC°˙ .184—o i st

For the conditions in the kingdom founded by the Uigur tribe we now

possess an excellent monograph, A. von Gabain, *Das uigurische Königreish von Chotscho,* .Berlin i 961. Here above all various aspects of this civilization are given due attention

MANI AS P E RS ONA LI TY 9

The sketch given here differs to a considerable extent from the picture drawn by .Jackson, TR *Personality of Mani,* JAOS §8/I 3 PP- 33 >40

Schaeder put his question in *Urform und Fortbildungen des manichâischen*

1927), p. 121.

Systems (reprint from Warburg Library Lectures, IV/*9<4—•s. Leipzig

P 73. where he says: Puech's apt aphorism is to be found in Ls morris *'Malgre toutes ses ambitions dans le Manichéisme comme dans tout gnosti-* chine, *cette '.science que se croit jure Raisor* ie *resout en mythes*

Puech's view cited on p- •3 is to be read in Le *manichéimie,* p. 6g. My own, as set down here, renders it impossible for me to accept the theory put forward by Schaeder in *Urform und Foribildungen des manichäischen*

Systeins. Here he largely adopted Burkitt's postulate in 77te *Religion of the Manishe s* and basically regarded Mani as a Christian gnostic, even going so far as to maintain that his ص) .system 'displays a positive Christology of peculiar beauty' (tic) 'and depth' (air), *ibid* I5I. No doubt but that the Christology is indeed peculiar ; whether it strikes one as beautiful and deep

is presumably a matter of subjective judgment and does not depend on

.academic considerations

At the same time Schaeder, *ibid.,* p. i I8, took the line that the entire arrangement of Mani's propositions 'presupposes familiarity with the

Greek manner of thought and with Greek learning'. That is why on p. •57

he gave first of all 'the Hellenistic concepts at the root of the system' and

followed thèse up with what he called extensions, thèse including the Syriac and Middle Iranian terms for basic ideas. This resulted in the paradoxical situation, evidently not noticed by Schaeder, that the concepts and names used by Mani himself in his writings were labelled extensions *(Fortbildungen)* whilst Greek ideas of which he *never* made

use and which do not form a part of his language were called their original form .*(Urfomi).* It is an odd misconstruction of the facts

There is no question but that in the last period of his life Mani was to

some degree influenced by Christianity and that Jesus came then to mean more to him than his other precursors (cf. above, p 3i), but

this partiality for the Christian complexion was conditioned mainly by missionary considerations. How entirely different Mani was from Christ and Christianity is probably plain from the present account. An exaggeration of the significance for Mani's system of jesus is also en- countered in Waldschmidt-Lenz, o§. cit. A contrast is provided by

Peterson, zhLZ *9*8, COI. >46: 'For this redeemer necessarily to bear the name "jesus" -is not a point comprised in the structure of the Mani

chaean system. But in the history of religion it is in this instance the system alone, and not the name which has been arbitrarily attached and could just as well ... be '.replaced by others, that is of importance

Böhlig, in *Christlkhc Wurzeln im Mani‹häùmw, Bulletin de la Société d'Archéologie Copie,* XV/i g6o, pu 4* .6i, is much more cautious in his estimate of Christian elements. Yet it does not seem, nor indeed is it essential to his theme, that the basic Iranian structure has been taken into

account, for the facts mentioned in the present work are nowhere heeded. Peterson's challenge holds good, however, in part for Böhlig too. In Manichaeism jesus could just .as well have had another name

I have pointed out on p. yu that Iran was bordered by the Western

and Eastern worlds. Gonsequently the Mesopotamian-lranian shape of the system was its original form whereas the Christian and Buddhist versions of Manichaeism .were its respective extensions

BIB LI O GRAP HY

s[8] •

قائمة المراجع

المختصرات

AANDL AGF AO

AZ

BSOAS CRAIB JA JAOS KÄ

MO OC OLZ RA

RE

RHR ROB RSO

SAS

SBAW ThLZ UUA

ZDMG

ZKG

ZXW

ZRGO

- *Annali dell' Accademia Nazianale dei Lincei*
- *Arbeitsgemeimchaft für Forschung des Landes Nordrhein- Wesl:falen*
- *Der alte OrJ‹ut*
- *Ayctkär i Jömäspik*
- Bulletin of the School of Oriental and African Studies
- *Comptcs rend*ur *de l'Academie des Imcriptions et Belles Lettres*
- *Journal Asialique*
- Journal of the American and Oriental Society
- *Kyrk0historisk Arsskrfi*
- *Le Monde oriental*
- Oriens *Christianus*
- *Orientalische Literaturzzitung*
- *Revue des arts asiatigues*
- *Realericyklopädie der klassischen A Wtumswiss chaft*
- *Renne de l'histoire des religious*
- *Religion och Bibel*
- *Rioista d git sludi orientali*

Studien zum aait£cn *Synkr tismus aw Iran end Griechenland von* -

tfermfeio *und Schaeder*&

*Sitzungsberichte der Berl*iner *Akademie der Wiss nschaft‹n* -

Fheologische Literaturzeitung -

Uppsala Universitels Arsskrif -

Vetus Testainentum -

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft -

fiei!schrift fü(Kirchengeschichte -

Zeitschrift fiir dtt *n utcstamentlic/*ic *Wissenschafl* -

Zeitschrift für &fipiom- und Oeistesgeschichte -

.The Middle Iranian texts are quoted in accordance with the old signs

,A review of the new ones is to be found in Boyce, *A Catalogs* (cf. above

.(s . za•

الفهرس

الفهرس

الفهرس

الفهرس

الفهرس

الفهرس

الفهرس

الفهرس

INDEX